346

AMERICA INDIGENA

ORGANO TRIMESTRAL DEL INSTITUTO INDIGENISTA INTERAMERICANO

INSTITUTO ECUATORIANO DE ANTROPOLOGIA Y GEOGRAFIA
DIRECCION
Quito Ecuador

Vol.
XVI

Núm.
4

OCTUBRE, 1956
MEXICO, D. F.

INSTITUTO INDIGENISTA INTERAMERICANO

Teléfono 10-15-68 — Niños Héroes, 139 — México 7, D. F.

CONSEJO DIRECTIVO:

Costa Rica, Presidente: Gonzalo Solórzano.
Paraguay, Vicepresidente: Natalicio González.
Argentina: José Francisco Suárez.
Bolivia: Gabriel Arze Quiroga.
Brasil: Carlos Martins Thompson-Flôres.
Colombia: Teófilo Quintero de Fex.
Ecuador: Gustavo Pérez Chiriboga.
El Salvador: Carlos Adalberto Alfaro.
Estados Unidos: Alex G. Jácome. (Delegado Alterno: Isabel Kelly).
Guatemala: José Gregorio Díaz Loarca.
Honduras: Víctor E. Castañeda.
México: José Ángel Ceniceros. (Delegado alterno: José L. Melgarejo Vivanco).
Nicaragua: Alberto Sevilla Sacasa.
Panamá: Eusebio Morales.
Perú: Alejandro Deustua.
Venezuela: Rafael Angarita Arvelo.

COMITÉ EJECUTIVO:

Estados Unidos, Presidente: Alex G. Jácome. (Delegado Alterno: Isabel Kelly).
Costa Rica: Gonzalo Solórzano.
México: José Ángel Ceniceros.
Nicaragua: Alberto Sevilla Sacasa.
Venezuela: Rafael Angarita Arvelo.

Director: MANUEL GAMIO
Secretario: MIGUEL LEÓN PORTILLA

EL INSTITUTO INDIGENISTA INTERAMERICANO, establecido por el Primer Congreso Indigenista Interamericano (1940), tiene su base legal en una Convención y está financiado mediante cuotas de los Gobiernos ratificantes. El **Instituto** intercambia informes sobre la vida indígena y métodos para mejorar sus condiciones sociales y económicas; inicia, dirige y coordina estudios relacionados con la solución de problemas indígenas y que contribuyan a un mejor conocimiento de la vida de éstos.

THE INTER-AMERICAN INDIAN INSTITUTE, established by the First Inter-American Indian Congress (1940), has its legal basis in a Convention and is supported by quotas from ratifying governments. It serves as a clearing house for information on Indians and on methods of improving their social and economic conditions, and initiates, directs and coordinates studies applicable to the solution of Indian problems or contributing to better knowledge of Indian life.

AMERICA INDIGENA

Publicación trimestral para fomentar el intercambio de informaciones acerca de la vida indígena actual y de la política y programas que se están desarrollando en su favor. El BOLETÍN INDIGENISTA es suplemento también trimestral de la Revista, en el cual se publican noticias sobre asuntos indígenas de América. La suscripción anual de ambas revistas es de:

	México
Regular	$ 32.00
Patrocinador	$ 80.00

Is a quarterly publication designed to foster the interchange of information on the life of Indians today and the policies and programs being developed on their behalf. Its supplement is the BOLETIN INDIGENISTA, which reports trimestrally on current events in Indian affairs throughout the Americas. The subscription costs for both publications are as follows:

	Otros países
Regular	4.00 Dols.
Sponsoring	10.00 Dols.

AMERICA INDIGENA

ORGANO TRIMESTRAL DEL
INSTITUTO INDIGENISTA INTERAMERICANO
Director: MANUEL GAMIO
Secretario: MIGUEL LEÓN PORTILLA

Vol. XVI | MEXICO, D.F., OCTUBRE 1956 | NUM. 4

SUMARIO

EDITORIAL:

La Legislación Indigenista en los países de América 247

Indianist Legislation in the Americas 250

ARTÍCULOS:

The relations between Indians and Ladinos in Agua Escondida, Guatemala, por *Robert Redfield* 253

La Mujer Cuna, por *Reina Torres de Ianello* 277

Una visita a los indios de la Tierra del Fuego, por *Hipólito Solari Yrigoyen* 303

El maíz chococito, noticia sobre su cultivo en América Ecuatorial, por *Víctor Manuel Patiño* 309

No era esclavista la sociedad de Venezuela Pre-hispánica, por *Rodolfo Quintero* 347

RESEÑAS BIBLIOGRÁFICAS:

Peasant Society and Culture. An anthropological Approach to Civilization, by Robert Redfield *(Miguel León Portilla)* ... 353

La comunidad indígena en América y en Chile, por Alejandro Lipschutz *(Juan Comas)* 355

Historia General de las cosas de Nueva España, escrita por Fray Bernardino de Sahagún. Preparada por Ángel Mª Garibay K. *(Miguel León Portilla)* 359

COLABORADORES

Robert Redfield, norteamericano. Ha sido Presidente de la American anthropological Association, Director del American Council on Race Relations y Decano del Departamento de Ciencias Sociales de la Universidad de Chicago en donde actualmente es Profesor de Antropología. Entre sus últimas obras citaremos *The Little Community: Viewpoint for the Study of a Human Whole; A Village that chose progress; Cham Kom Revisited; Tepoztlan: a Mexican Village; The Folk Culture of Yucatan.*

Reina Torres de Ianello, panameña. Antropóloga graduada en la Universidad de Buenos Aires. Ha hecho trabajos de campo entre algunos grupos indígenas sudamericanos. Actualmente comisionada por el *Instituto Indigenista Interamericano* para llevar a cabo las investigaciones correspondientes sobre los problemas específicos de la mujer Cuna de Panamá.

Hipólito Solari Yrigoyen, argentino. Etnólogo, Sub-Director del diario La Razón, de Buenos Aires. Ha hecho varias exploraciones entre diferentes tribus de la América del Sur.

Víctor Manuel Patiño, colombiano. Experto agrícola. Fundador de la Estación Agro-Forestal del Pacífico, de Calima-Buenaventura (1945-1949). Organizó la colección de maíces indígenas de Venezuela, Colombia, Ecuador, Perú, Bolivia y Chile por cuenta del National Research Council y la Fundación Rockefeller (1951-1955). Actualmente en la Biblioteca del Congreso de Washington, preparando una obra sobre historia de la agricultura y la ganadería en el occidente de Colombia. Autor, entre otros trabajos, de *Una exploración agrícola en Sur América; Oleaginosas Vallecaucanas; Fitofolklore de la costa colombiana del Pacífico.*

Rodolfo Quintero, venezolano. Graduado en la Universidad Central de Venezuela. Ha publicado diferentes trabajos sobre temas indigenistas y sobre problemas etno-sociales de América, en especial sobre los indios guájiros, entre los que ha vivido. En la actualidad prepara un libro sobre Relaciones de Trabajo en la Venezuela Pre-hispánica y Colonial.

EDITORIAL

LA LEGISLACIÓN INDIGENISTA EN LOS PAÍSES DE AMÉRICA

El III Congreso Indigenista efectuado en 1954 en La Paz, Bolivia, incluye entre otras conclusiones la de:

> "...recomendar la posibilidad de crear una Comisión Jurídico-Técnica en el seno del Instituto Indigenista Interamericano, formada por un representante de cada uno de los Estados-miembros, que recopilará, coordinará y difundirá las legislaciones sobre materia indígena de las Naciones Americanas y redactará un Proyecto de Coordinación de dichas legislaciones, que se distribuirá entre los Estados-miembros y los organismos internacionales especializados, para su consideración en el IV Congreso Indigenista Interamericano."

Las funciones y actividades de este *Instituto* están claramente descritas y enumeradas por la Convención Internacional que lo creó, pero son tan amplias y diversas que no han podido ser oportunamente cumplimentadas en algunos de sus aspectos por no contarse con fondos suficientes para ello.

Otro tanto sucede con ciertas recomendaciones hechas al *Instituto* por los Congresos Indigenistas Interamericanos como es la arriba expuesta, ya que no le sería factible poder retribuir debidamente la labor de los miembros de la citada Comisión Jurídico-Técnica, quienes tendrían que ser personas de gran competencia en ciencias sociales y no sólo en jurisprudencia.

Sin embargo, el *Instituto* no olvidó esa recomendación, pues ha expensado y editado la recopilación de leyes indigenistas de los siguientes países:

Legislación Indigenista de Colombia. Introducción, Crítica y Recopilación de Antonio García, 1952.

Legislación Indigenista del Ecuador. Recopilación de Alfredo Rubio Orbe, Prólogo de Gonzalo Rubio Orbe, 1954.

Legislación Indigenista de Guatemala. Recopilación de Jorge Skinner-Klée, 1954.

Legislación Indigenista de Chile. Recopilación e introducción de Álvaro Jara. 1956.

Legislación Indigenista de México. La legislación indigenista de México está siendo actualmente recopilada y pronto se editará.

Además se han reunido las recopilaciones ya existentes en:

Bolivia: *Legislación Boliviana del Indio,* por José Flores Moncayo. Recopilación 1824-1952. La Paz, Bolivia, 1953.

Brasil: *Coletanea de Leis, Atos e Memoriais referentes ao indígena brasileiro,* compilados pelo oficial administrativo L. Humberto de Oliveira, Río de Janeiro, Brasil, 1947.

Estados Unidos: *Handbook of Federal Indian Law,* by Felix S. Cohen, United States Department of the Interior, Washington, 1942.

Nicaragua: Compilación de Leyes Protectoras de los Indígenas de Nicaragua, publicada en *Nicaragua Indígena,* Vol. I, Nos. 4, 5 y 6, abril a diciembre de 1947.

Panamá: *Legislación Indigenista de Panamá,* copia mimeografiada, agosto de 1940.

Perú: *Recopilación de Leyes, Decretos Supremos y Resoluciones expedidas en beneficio y amparo de las Poblaciones Indígenas del Perú.* Por la Dirección de Asuntos Indígenas, hasta 1940.

El Derecho Inca, según Felipe Guaman Poma de Ayala, por José Varallanos, Lima, 1943.

Derecho Indígena Peruano, por Atilio Sivirichi, Lima, 1946.

El Derecho Indiano a través de nueva crónica y su influencia en la vida social peruana, por José Varallanos, Lima, 1946.

Legislación Indiana Republicana, por José Varallanos, Lima, 1947.

Legislación Indigenista del Perú. Publicado por la Dirección General de Asuntos Indígenas, Lima, 1948.

Legislación relativa a las poblaciones Indígenas Selvícolas, por Francisco Ponce de León. Separata de *Perú Indígena,* Nº 13, Vol. V, diciembre 1954.

Venezuela: *Fuero Indígena Venezolano.* 2 tomos, por el Dr. Joaquín Gabaldón Márquez y el Revdo. P. Fray Cesáreo de Armellada, Caracas, 1954.

Cuando cuente el *Instituto* con todas las legislaciones de América hará un examen comparativo de todas ellas y las conclusiones obtenidas serán enviadas a los respectivos gobiernos y a instituciones indigenistas y jurídicas de los diversos países para que ellos determinen lo que consideren conveniente sobre sus respectivas legislaciones.

Previamente puede decirse que esas legislaciones adolecen de una deficiencia notable y es la de que en general no están basadas en el conocimiento propiamente científico de los grupos aborígenes a que están dedicadas. En efecto, la tendencia final de toda legislación es la de lograr, hasta los límites de lo posible, el bienestar de esos grupos satisfaciendo autorizadamente sus urgentes necesidades y aspiracio-

nes. Por desgracia esto no sucede, pues con raras excepciones, quienes formularon tales leyes desconocían en esencia el mundo en que vive el indio, ignoraban su verdadera mentalidad, pretendían redimirlo aplicando medidas que eran adecuadas para ellos, individuos de cultura y pensamiento occidentales, pero no para quienes conservan en mayor o menor escala numerosas supervivencias del modo de ser y pensar de sus antecesores precolombinos.

El conocimiento de las verdaderas necesidades y aspiraciones de los grupos indígenas sólo puede obtenerse por medio de la investigación a base de las ciencias sociales, Historia, Antropología, Arqueología, Sociología, etc., pudiéndose ya entonces formular leyes autorizadas y aplicar medios prácticos de mejoría social derivados de ese conocimiento, siendo necesario para ello que los legisladores sean competentes en tales materias.

Claro es que hay modalidades de la retrasada cultura indígena, sobre todo la de índole material, que pueden y deben ser desplazadas por otras de tipo moderno sin acudir a previa investigación de las aludidas supervivencias precolombinas como sucede con las técnicas agrícolas e industriales, la vacunación contra la viruela y otras afecciones, substitución de veredas por caminos, consumo de agua potable, etc.

El *Instituto Indigenista Interamericano* no es responsable por el contenido de los artículos firmados.

EDITORIAL

INDIANIST LEGISLATION IN THE AMERICAS

The III Indian Congress, held in La Paz, Bolivia in 1954, concluded among its other resolves:

> "... to recommend the possibility of creating a Jurisdicial-Technical Commission within the Inter-American Indian Institute, made up of a representative of each of the Member States, which should compile, coordinate and publish the legislations of the American Nations concerning Indian matters, and which should draw up a Coordination Project of these legislations to be distributed among the Member States and among specialized international organizations for its consideration at the IV Inter-American Indian Congress."

The functions and activities of this *Institute* are clearly described and enumerated by the International Convention which created it, but they are so broad and diverse that it has not yet been possible to develop all their aspects because of a lack of sufficient funds.

The same is true of certain recommendations made to the *Institute* by the Inter-American Indian Congresses, such as the one described above. It would not be practicable to recompense properly the work of the members of the aforementioned Jurisdicial-Technical Commission, who would have to be highly competent experts not only in jurisprudence, but in the social sciences as well.

Nevertheless, the *Institute* has not forgotten this recommendation; it has financed and published the compilation of the Indianist laws of the following countries:

Legislación Indigenista de Colombia. Introduction, Critique and Compilation by Antonio García, 1952.

Legislación Indigenista del Ecuador. Compilation by Alfredo Rubio Orbe, Prologue by Gonzalo Rubio Orbe, 1954.

Legislación Indigenista de Guatemala. Compilation by Jorge Skinner-Klée, 1954.

Legislación Indigenista de Chile. Compilation and Introduction by Álvaro Jara, 1956.

Legislación Indigenista de México. The Indianist legislation of Mexico is now being compiled and will soon be published.

In addition, the compilations already existing in the following countries have been collected:

Bolivia: *Legislación Boliviana del Indio*, by José Flores Moncayo. Compilation 1824-1952. La Paz, Bolivia, 1953.

Brazil: *Coletanea de Leis, Atos e Memoriais referentes ao indígena brasileiro*, compiled by the administrative official, L. Humberto de Oliveira, Rio de Janeiro, Brazil, 1947.

United States: *Handbook of Federal Indian Law*, by Felix S. Cohen, United States Department of the Interior, Washington, 1942.

Nicaragua: Compilación de Leyes Protectoras de los Indígenas de Nicaragua, published in *Nicaragua Indígena*, Vol. I, Nos. 4, 5 and 6, April to December of 1947.

Panama: *Legislación Indigenista de Panamá*, mimeographed copy, August, 1940.

Peru: *Recopilación de Leyes, Decretos Supremos y Resoluciones expedidas en beneficio y amparo de las Poblaciones Indígenas del Perú*. By the Office of Indian Affairs, to 1940.

El Derecho Inca, según Felipe Guaman Poma de Ayala, by José Varallanos, Lima, 1943.

Derecho Indígena Peruano, by Atilio Sivirichi, Lima, 1946.

El Derecho Indiano a través de nueva crónica y su influencia en la vida social peruana, by José Varallanos, Lima, 1946.

Legislación Indiana Republicana, by José Varallanos, Lima, 1947.

Legislación Indigenista del Perú. Published by the Office of Indian Affairs, Lima, 1948.

Legislación relativa a las poblaciones Indígenas Selvícolas, by Francisco Ponce de León. Reprint from *Perú Indígena*, Nº 13, Vol. V, December, 1954.

Venezuela: *Fuero Indígena Venezolano*. 2 Vol., by Dr. Joaquín Gabaldón Márquez and the Rev. Cesáreo de Armellada, Caracas, 1954.

When the *Institute* has collected all the legislation of the Americas, it will make a comparative study of them all and the conclusions obtained will be sent to the respective governments and to the Indian and legal institutions of the different countries so that they may decide whatever they consider to be advisable concerning their respective legislations.

It may be said upon preliminary examination that these legislations suffer from a notable deficiency. In general, they are not based upon truly scientific knowledge of the aboriginal groups with which they are concerned. Actually, the ultimate goal of all legislation is that of procuring, as far as possible, the well-being of these groups, satisfying, through authorized channels, their most urgent necessities and aspirations. Unfortunately, this is not the result since, with rare

exceptions, those who formulated such laws did not understand the true nature of the world in which the Indian lives. Being ignorant of his true frame of reference, they sought to redeem him by applying measures which were appropriate for themselves as participants in Western culture and thought, but not for those who still preserve to a greater or lesser extent many survivals of the ways of living and thinking of their Pre-Columbian ancestors.

An understanding of the true necessities and aspirations of the Indian groups can only be obtained by means of investigations based upon the social sciences, History, Anthropology, Archaeology, Sociology, etc., after which authorized laws may be formulated, and practical measures for social improvement applied, which have been derived from this understanding. To achieve this, it is necessary that the legislators be competent in these fields.

It is clear that there are customs within the retarded Indian culture, especially of a material kind, which can and should be replaced by others of a modern type without resorting to a prior investigation of the Pre-Columbian survivals referred to, as for example, in agricultural and industrial techniques, vaccination against smallpox and other diseases, substitution of footpaths for roads, the consumption of pure water, etc.

The *Inter-American Indian Institute* is not responsible for statements in signed articles.

THE RELATIONS BETWEEN INDIANS AND LADINOS IN AGUA ESCONDIDA, GUATEMALA

by Robert Redfield

Sumario

Presenta Redfield en este importante trabajo el resultado de sus observaciones directas en el pueblo de Agua Escondida, en los Altos de Guatemala. Si bien se trata, como claramente lo indica su autor, de trabajos llevados a cabo hace ya bastante tiempo, no se pierde su actualidad, ya que el problema de las relaciones entre los indígenas y los llamados *ladinos*, continúa existiendo, no sólo en Guatemala, sino aún en otras varias regiones.

Este trabajo inédito hasta ahora, es asimismo fruto de las experiencias del Dr. Sol Tax, con quien Redfield confirió ampliamente sus impresiones al respecto. Comienza su autor por señalar los varios grupos estudiados, que son los ladinos de Agua Escondida, los indígenas, principalmente de San Antonio Palopó, así como algunos Sololaltecos, Maxeños y Totonicapeños. Entre los rasgos principales que distinguen a los ladinos de los indígenas, se mencionan los siguientes: los ladinos hablan español, su vestido es de tipo más bien europeo, practican con frecuencia el comercio; los indígenas a su vez son con mayor frecuencia agricultores, hablan lenguas indígenas, poseen una concepción peculiar sobre el mundo, los volcanes, etc., es más común entre ellos la brujería, tienen con frecuencia una organización política y religiosa propia, al hablar con los forasteros se valen de términos que implican respeto, poseen un conocimiento de las yerbas medicinales adquirido por tradición, y son ellos los únicos que tocan chirimías.

Sin embargo, hay otros muchos aspectos en los que existe sólo una diferencia de grado entre indígenas y ladinos. Así, por ejemplo, respecto del uso del *temazcal* (baño de vapor). Finalmente hay asimismo rasgos en los que existe plena igualdad entre ambos sectores de la población. Tanto los indígenas como los ladinos, practican el mismo sistema de cultivo, construyen sus casas de manera semejante, preparan de manera muy parecida sus alimentos, se sirven de los mismos métodos para lavar la ropa, cortar la leña, etc.

En el campo del trabajo no hay en realidad un criterio lo suficientemente constante como para distinguir radicalmente al ladino del indígena. De hecho, no existe entre ambos grupos lo que pudiera llamarse conciencia colectiva. Es más bien en un plano individual en el que el ladino, juzgándose superior al indígena, se refiere despectivamente a muchas de sus prácticas y supersticiones. Mas, a pesar de esta actitud, no hay un prejuicio racial en contra de los indígenas, así como tampoco hay disposición alguna de parte de los ladinos tendiente a conservar a los indígenas en un estado de inferioridad social. En este sentido es posible el tránsito de la condición de indígena a la de ladino, que se verifica desde el momento en que el indígena acepta y practica la forma de vida del ladino. Así, puede concluirse que el proceso de amalgama

que lentamente va desarrollándose entre indígenas y ladinos refleja en realidad tan sólo los varios grados de aculturación de la población indígena.

Indígenas y ladinos aparecen como grupos culturales diferentes únicamente en lo que se refiere a la lengua que hablan y algunas de las costumbres que practican, pero no desde el punto de vista biológico, ya que el elemento "sangre" no juega papel alguno en la determinación de una persona como miembro de uno u otro grupo. Se trata únicamente de dos etapas distintas que parecen haber cristalizado en dos formas de vida relativamente diferentes dentro del proceso de aculturación.

The document that follows was written in 1938 in Agua Escondida while I was living there and studying that small community, situated on the highland east of Lake Atitlán and just above the all-Indian village of San Antonio Palopó. At that time Dr. Sol Tax was living in and studying Chichicastenango, the large Ladino-Quiché town north of the lake. The document was rewritten that same season after Dr. Tax and I had corresponded about it, and I had taken advantage of Dr. Tax's comments and of information he gave me as to the relations between Indians and Ladinos in Chichicastenango, and in Panajachel, another lake-shore community which he also knew.

The document was included in that microfilmed collection of field notes on Middle American ethnology which has been made available in libraries.[1] It was used by Roberts in his excellent comparison of reports of ethnic relations in communities of Western Guatemala made by Tax or by me, on the one hand, and reports of such relations in San Luis Jilotepeque, in Eastern Guatemala, made by Tumin or Gillin, on the other.[2] It was also taken into account by Tax when he wrote on ethnic relations in Guatemala,[3] and has been cited by Tumin. If other students have also made use of it, I regret that I do not know it and cannot here acknowledge the fact.

The report now given (as originally written, except for editorial revision) by reason of the exchange I had with Tax, expresses something of the range of differences as to ethnic relations in Guatemala, but less than may be learned from Roberts' paper, and much less than would be possible in a more extended comparison taking account of what has been published on the subject since 1938.[4] We see now that while there is a general similarity as among Guatemalan communities in which Indians are distinguished from Ladinos, the elements that go to shape the friendliness or unfriendliness, intimacy or remoteness, class-feeling or the lack of it, as between Ladinos and Indians are complex, and that the kinds of relantionships that result vary importantly as one community is compared with another. They vary also as the range of view is narrowed to a single hamlet or widened

until the relations between upper-class people of the city are included together with remote Indians of the hinterland.

Something should first be said to acquaint the reader with the general nature of the community. In 1940, when I made a census, it consisted of forty-five households. Of these thirty-three were the homes of Ladinos, ten of Indians, one of an Indian man living with a Ladino woman, and one of a Ladino man living with an Indian woman. The settlement was an *aldea* dependent politically on the local government of San Antonio Palopó. At the time of my residence, the leading officers of the *intendencia*, the local municipal government, were Indians (previously they had been Ladinos), but the administrative officer of the larger regional government, the *jefatura*, appointed two Ladino *regidores* and two Indian *regidores* to the *intendencia;* the Ladinos were from Agua Escondida. This statement of the formal governmental relationships between the small plateau settlement and the larger Indian village on the lake shore is unimportant; neither Indian nor Ladino sought or much enjoyed these lesser offices; the authority involved was small and the pay nil. The important matters of relationship were economic and social. The facts within which to set the following statement are that within the *aldea* (hamlet) the Ladinos were the large majority, but within the *municipio* of villages, *aldeas* and scattered rural residences, they were a small minority. It is a predominately Indian *municipio.*

1. Groups involved

This comparison has reference to the Ladinos of Agua Escondida and the Indians among whom they live. The Indians are chiefly from San Antonio Palopó, but there are a good many Sololaltecos in the neighborhood, a number of Maxeños, and a few Totonicapeños. The Ladinos also see frequently Indians from San Lucas, San Andrés and Patzun. The Ladinos are almost without exception rural agriculturalist; a majority are without shoes; a large minority have shoes. To complete the picture of ethnic relations it would be necessary to set the following statement into a wider framework including the Ladinos of superior social position. I think it probable that as one ascends the social scale one will find that the Ladinos tend increasingly to depreciate the Indians, while at the same time they tend increasingly to identify the lower-class Ladinos with the Indians. "The Ladinos? Why, they are just the same as the Indians," said the President of Guatemala, thinking of these same Ladinos of Agua Escondida and their like.

I think, as a further matter of probability, that the "objective" or "real" differences between Indians and the relationships between the two groups to correspond, will be found to differ notably in different parts of Guatemala. Ladinos are probably most clearly distinguishable from Indians in communities where the Indians retain a very conservative and "primitive" tradition and where the Ladinos are in commerce and not in agriculture. Thus the Ladino-Indian difference is greater in Chichicastenango than in Agua Escondida. In Chichicastenango the Ladinos, chiefly *chancles*, are sharply distinct from the Indians, do not marry with them, and in very few cases speak their language. The difference is probably greater in Agua Escondida than in communities east of Guatemala City. A comparison of local differences in this regard should give us information on the characteristics of assimilation and amalgamation in Guatemala.

2. The nature of the differences between Indian and Ladino cultures in Agua Escondida

(a) *The differences between Indian ways of life and Ladino ways of life are great enough to allow us to recognize two readily distinguishable cultures.* The Ladinos speak Spanish; the Indians speak other languages. The Ladinos, men and women, wear one kind of costume; most of the Indians (but not all) wear very different costumes. The Indian women weave on hand-looms and the men carry loads in carrying-frames; the Ladinos do not do these things. Indians play the *chirimía;* Ladinos do not. Indians wash the bodies of their dead and place in the coffins articles representing the activities of the deceased when alive; Ladinos do not wash the bodies of their dead, and place only keepsakes and articles intimately associated with the dead in the coffins. The Indians have a conception of the sky, the heavenly bodies, the earth and especially the hills and the volcanoes which involves a great many beliefs and customs in which the Ladinos have little common understanding. The Indians maintain a special group of divinatory and ritual-performing specialists of which they make use in many sorts of situations; the Ladinos do not. The Indians have characteristics of intonation, gesture, manners and bodily habits which can be distinguished from those of the Ladinos. Not in Agua Escondida, but in many communities in which there are both Indians and Ladinos, the Indians have a politico-religious organization independent of that of the Ladinos. This separate organization brings with it many customs, e.g., the utilization of respect-terms dependent upon length of service, in which Ladinos have no part. The outsider soon

discovers the existence of two kinds of people in the community, and quickly adopts the terms and habits of distinguishing them; and the native, Indian or Ladino, often distinguishes the two kinds of people.

(b) *But many elements of traditional living characterize Ladinos and Indians equally, or almost equally.* They farm by using the same techniques. You may watch Indian and Ladino, in adjacent fields preparing the ground for corn, or planting beans, and discover no significant technological difference. They build houses in the same general way. The preparation of the basic foodstuffs, and the use of the principal kitchen tools, are the same in the cases of both Indians and Ladinos. The men of the two groups cut and haul firewood in the same manner, and when the Indian men and Ladina women go to the well to fetch water or to wash clothes, they follow the same practical habits.

(c) *In the cases of many customs, there are differences only of degree.* There are customs which are shared by both groups, but in which the importance or the meanings differ in part. Both groups know the sweat-house *(temazcal)* and both regard it as a useful device for bathing purposes. But while most Indians build their own *temazcals*, only a few Ladinos do, and a Ladino will more often borrow an Indian *temazcal* when he wishes to take a sweat-bath. Furthermore, the Indians bathe in the *temazcal* as an ordinary method of getting clean, whereas Ladinos are apt to make use of the *temazcal* only for therapeutic purposes. There are important areas of belief in which the Indians have "more" of the belief than have the Ladinos; yet into the lives of both the fundamental common conception plays a significant part. People of both groups fear the evil eye, but the notion plays a larger role in the lives of the Indians than in that of the Ladinos. The Indians place greater faith in witchcraft than do the Ladinos and are much more likely to attribute death to sorcery; yet Ladinos also believe in the existence of witchcraft, and probably once in a while practice it. But it is an exceptional death among Ladinos that is regarded as the result of sorcery. The Ladinos have many of the same beliefs in omens that the Indians have, but the Indians are certainly more attentive to omens than are the Ladinos.

Indian men often squat, and Indian women kneel, while Ladinos of both sexes sit. Yet Indians not infrequently sit, and Ladina women sometimes kneel; indeed some of them kneel habitually in grinding; and a Ladino man may occasionally squat. One recognizes in Indians a reluctance to make bodily contact; if they shake hands they tend just to touch the fingers; they do not practice the *abrazo*. Yet some Indians

shake hands as do Ladinos; and the *abrazo* is not entirely unknown among Indians of this neighborhood. One young Indian woman, wearing the Indian costume, dances *abrazada* at Ladina dances. Pointing with the lips may be recognized as an Indian characteristic, but I have seen Ladinos do it. But they are less apt to do it, and in a less marked way.

Some Indian customs are much more closely restricted to the Indians, and yet occasional Ladino examples may be noted. The masked dance is clearly a part of Indian culture, and not of that of the Ladinos. Ladinos do not expect to perform a *Conquista* when they celebrate a saint. Yet there have been cases in recent years, both in Tecpan and in San Lucas, where Ladinos performed a *Conquista*, in just the same manner as do usually Indians, on the festival of the patron, and renting costumes from Totonicapan. I have never heard of a Ladino who could play a *chirimía*, but I shall not be much surprised if I find one. The carrying-frame is so strongly an Indian trait that to see a man using one is to feel oneself safe in taking him for an Indian. Yet one young Ladino here for years carried goods to Godinez in a *cacaste*.

(d) *This last assertion (that in certain areas Indian belief is "more" than Ladino belief) leads to the suggestion, for which full proof is not yet available to me, that the Indian culture is "deeper" than that of the Ladinos.* By this I mean that in the case of the Indians acts and objects have relatively more connotations, and that these connotations tend to fit in with one another and so to reinforce one another. This statement is based on very little knowledge of the Indian societies. It rests chiefly on materials shown me from Panajachel. In support of it I would point to the following: (1) In the beliefs as to world, kitchen and animals from Panajachel there are many more elements of belief than I have been able to find from many informants among the Ladinos of Agua Escondida. (2) In these same Panajachel materials in many cases reasons or explanations for customs are given; the corresponding belief or custom is present in Agua Escondida but without the explanation. (3) The Ladinos appear to be without, or largely without, important beliefs as to the personal and socio-religious nature of nature-heavenly bodies, earth, water, rain and especially that complex of beliefs about "the hill" —which the Panajachel Indians have. Scattering information from San Antonio indicates that the Indians of that village have these beliefs too. (4) The stories told among the Ladinos of Agua Escondida are very predominately European fairy stories that have small connection with the lives of the Ladinos; whereas in Panajachel a great number of stories and anec-

dotes are told which are believed to be true and which reflect and express experiences and beliefs of the Indians. (5) Samples indicate that the ethnobotanical knowledge is greater than that of Ladinos.[5]

(e) *Some of the differences that in this community exist between Indians and Ladinos are probably not differences in other communities.* Indians in other communities will be found to be doing what the Ladinos of that community are doing, although here in Agua Escondida there is a difference in this respect. For example, although here the Indians do not have *posadas* (at the most occasional Indians will attend a *posada* given by Ladinos), I am told that in Patzun the Indians have *posadas* and organize them just as do the Ladinos. (It is likely that it is only the town-Indians, perhaps Ladino-ized, that have them.) Conversely it is probable that in certain communities Ladinos will be found to be doing what is ordinarily to be associated with Indians. In Agua Escondida no Ladina knows how to weave on an Indian loom and probably none ever seriously considers taking up the practice. But I am told that in Quetzaltenango many Ladina women have learned to weave belts and do so. This is hearsay, and may not be true. This fact —if it is a fact— that what appears to be a strictly ethnic difference, in a larger setting takes on the character of a local difference, probably contributes to bringing about the "neutral" character of ethnic differences in terms of status or prejudice. In this country of multiple local differences the Ladino culture tends to be regarded much as another Indian culture might be regarded. It is another Indian culture, so to speak, but less localized.

(f) *There are wide areas of fundamental view on life which are held largely in common by Indians and Ladinos.* The Indians and Ladinos, different though they are in many customs, have much the same *ethos*. In many spheres of activity they can meet on common ground, knowing that each will understand the other and respond similarly to situations. In supporting this assertion one may well put first the commercial habit of mind. The market system, the customs of bargaining, the willingness to discuss value and price, the interest in entering upon a business transaction, the freedom of the individual to go into such transactions independently of his family —all these belong to both Indians and Ladinos. One may put second the individualistic character of societies both Indian and Ladino. The acts of the individual do not to any great degree involve his kindred. Conversely there are, neither in the case of the Ladinos nor of the Indians, well-defined social groups that play important roles in the society. Each individual, each house-hold, goes very much its own way. People are free to settle where they will, to go into businesses

as their knowledge and opportunity permit. In third place one might refer to the fact that Indian and Ladino alike are subject to and well used to a system of formal governmental controls, exterior to the local society, and coercive upon the individuals. Of these exteriorly applied authorities individuals of both groups make free use. Whether a quarrel is between two Indians, or between two Ladinos, or between an Indian and a Ladino, one party or the other is likely to bring the matter to the *intendencia* to get vengeance or satisfaction.

There are also large groups of customs and institutions in which the Indian ways and the Ladino ways are so much alike that each recognizes himself in the actions of the other. Many of the practices and beliefs derived from Catholic instruction are of this sort: the saints; candles, masses, processions, incensing and a great many elements of cult; baptism and *compadres;* pilgrimages and vows. Mention has already been made of areas of folk belief —the evil eye is one and notions as to the effects of the moon's waxing and waning on human activities is another— in which there is close correspondence betweem Indian and Ladino conceptions.

It turns out not infrequently that an observed difference in custom between Indian and Ladino is, on closer inspection, a difference that is external rather than deeply significant. The Indian habits of mind are often clothed in a different costume, so to speak, than are the Ladino habits of mind, but the two habits of mind are not very different. If one goes to the cementery in Agua Escondida on All Souls' Day one finds Indians and Ladinos both present, decorating the graves of their dead and spending a pleasant morning of recreation. The Indian and Ladino groups present striking differences in appearance: the Indians with their very different garb, their graves hung with boughs to protect the flames of the candles, adorned with fruits, and provided with burning incense. The Ladinos use paper ornaments to adorn their graves, do not burn candles or incense, and do not decorate the graves with fruit. Yet I have been unable to discover any important difference of attitude underlying these two different ways of commemorating the dead members of the family.

Nevertheless we may not conclude that the world-views of Indians and Ladinos are alike throughout. The Pansajachel materials, already referred to, suggest that to the Indians conceptions of the supernatural are notably different and more important. It may be that knowledge of the Indians would show that what they think in the cementery is notably different from what Ladinos think.

3. The roles of Indians and of Ladinos in the division of labor of the total society

With regard to the basic maintenance technology there is no division of labor along ethnic lines. What is not true is that Indians produce essential commodities upon which Ladinos depend. What is true is that Ladinos both farm, raise money —and subsistence-crops, raise cattle for sale and for local consumption, and keep bees and produce honey. So far as Agua Escondida is concerned it may be said not merely that neither ethnic group has a monopoly of any of these modes of production, but also that there is no notable concentration in the one ethnic group rather than the other. The Indians are neither more nor less farmers than the Ladinos, or bee-keepers, or cattleraisers. It may be shown (although I do not have the facts to show it) that the *per capita* Ladino ownership of cattle is greater than the *per capita* ownership of cattle by Indians. But if this is true it is partly an aspect of the fact that the average wealth of the Ladino is greater than that of the Indian. Information from other communities indicates that by tradition Indians are less inclined to cattle-raising than are Ladinos. But in Agua Escondida the influence of this tradition is hard to detect. Some Indians have cattle. Agua Escondida is, on the whole, a community of farmers; some of these farmers are Indians and some are Ladinos.

The converse may be stated, but not quite so emphatically. Ladinos do not produce any essential commodity upon which Indians depend, but it is true that most of the stores upon which farmers, both Indians and Ladinos, depend, are owned by Ladinos. This statement has reference to the town stores. In the area generally, Indians are less inclined to keep stores than are Ladinos. But there are exceptions: stores owned by Indians. So also there are stores owned by Germans. This difference, like that with respect to cattle-raising, though influenced in the first place by tradition, is also an aspect of relative economic knowledge and relative wealth. If an Indian gets enough money and enough knowledge, there is no prejudice to prevent him from becoming a store keeper.

In the hamlet there are a half a dozen tiny stores; most of these are kept by Ladinos, but one or two are kept by Indians. The number of cases of Indian-ownership is proportionate to the relative number of Indians in the community. The principal Indian-kept store is frequented more by Indians than by Ladinos, probably because the Indian owner has closer connections with Indians than with Ladinos, but Ladinos trade there too.

In the lake region the skilled trades and crafts are generally carried on by Ladinos, but some of the most-used skilled craftsmen are Indians from Totonicapan, and in the immediate neighborhood of Agua Escondida there are instances of carpenters and masons who are Indians. Many of the Indians who practice skilled trades are Ladino-ized, but there are also many instances in San Pedro, Panajachel and elsewhere of Indians who practice skilled trades while retaining Indian customs and manner of life. If an Indian does acquire one of these trades, there is nothing in social usage to prevent him from being hired by Ladinos as freely as by Indians.

There are a few specialized occupations which have, or which might appear to have, ethnic connections and which therefore deserve special mention. Both Ladinos and Indians are professional musicians in that there are Ladino marimba-players and Indian marimba-players. Those with greatest prestige in Guatemala as a whole, and in the middle and upper class of Ladinos, are Ladino *marimberos*. That is because Ladinos, as a part of their general much greater familiarity whith the ways of the city, provide the excelling musicians. But locally, in the Agua Escondida region, there are both Ladino and Indian sets of musicians that are about equally appreciatied. Ladinos commonly employ Indian *marimberos* to supply the music for their festivals. But it does not follow that they associate the ethnic group with the service. If a Ladino group is better, or cheaper, it will be hired. The reverse situation of employment also occurs: Ladino *marimberos* are not infrequently employed by Indians.

In Agua Escondida the two women who serve as midwives are Indians. They serve both Indians and Ladinos. There is no tradition of ethnic role in the division of labor here, however. There used to be a Ladino midwife; and if there were now, and she were thought to be better than the Indians, the Ladinos would employ her. So, I think, would the Indians, if they found her not too expensive and if family connections did not draw them to one of the Indian midwives.

In the local community I can find only one activity which seems to be invariably associated with the Indians. As already stated, there are no Ladinos who know how to play the *chirimía*. Both Indians and Ladinos have the custom whereby at certain religious festivals, the *chirimía* should be played. The Indians play the *chirimía* for pagan-Christian ceremonies which the Ladinos do not share, and the Ladinos are used to having a *chirimía* play in the processions of the *posadas*, a ritual practice which the (local) Indians lack. But as the Ladinos have among their number no *chirimiteros*, they always hire Indian *chirimiteros*. The Indian does it because he is paid, as a job.

So far as I can discover, the Indians feel no great sense of office in the community in this respect; recently the local *chirimiteros* went out of the village at Christmas, or refused the employment.

In cases where a Ladino wishes to do magic, white or black, he has a choice of Ladino or of Indian specialists. The practice of magic, professionally, is more generally associated with Indians than with Ladinos. The Ladinos will often comment on the evil and pagan magic done by certain groups or villages of Indians. Also a majority of the locally known practitioners of divination and finding lost objects —the chief forms of white magic— are Indians. But there are also, in San Lucas and in San Andres, some Ladino practitioners of white magic, and the accusation of sorcery, though more commonly than not directed against an Indian, occasionally finds its target in a Ladino.

Employment relationships. The Ladinos are on the whole wealthier than the Indians. On the average they own more land, have more cattle, and own more valuable personal property. The explanation probably lies in the economic advantage given the Ladinos by the fact that most of their ancestors were conquerors of the Indians and in the greater knowledge and skill for wealth-getting which on the average Ladinos have as compared with Indians. Therefore, in the region, most Indians are laborers, and many Ladinos are entrepreneurs. In the Agua Escondida community the Ladinos present are Ladinos at the bottom of the economic scale. Yet here too, as already stated, the Ladinos are wealthier than the Indians. It follows that proportionately more Indians work as hired field hands than do Ladinos. Yet a not inconsiderable minority of Ladinos are landless and similarly work as field hands. The wage paid to a worker bears no relation to his ethnic connections. Furthermore, Indians and Ladinos are employed by the same owner to work side by side, and, still further, it is not at all rare for a relatively wealthy Indian to employ Ladino field hands. About one third of the Ladino men of Agua Escondida have at one time or another worked for an Indian employer.

A similar situation exists with regard to domestic employment of women, although here the exceptional cases of Ladina employees are not so many. It is common in Agua Escondida to employ a servant girl. Even people with very little money will do so. As Indians are cheaper, most of these servants are Indians. But there are a few cases of Ladina women and girls working in the village as house servants, and of course employment of village Ladinas by towns-people is very common. Cases of employment of Ladina house servants by Indians are much rarer than cases of employment of Ladino field hands by Indian land owners; none exists in the village nor is likely to develop

so long as there is no wealthy Indian in the community. But two such cases, of employment by an Indian housewife who wears Indian costume of a Ladina house servant are reported to me for villages or towns in this part of the highland area.

What is to be declared, then, is that the original economic disadvantage of the Indians and his relative ignorance of ways of getting wealth bring it about that the Indians tend to occupy the lowest economic positions and the Ladinos the highest. But exceptional Indians in high economic positions and Ladinos in low positions occur. And —as will be taken up later— there is little or no ethnic prejudice to enforce a division of labor along ethnic lines.

The Indians do the work on the roads, while the Ladinos do military service. But this also is a distinction that is no absolute, and that is derived from the differences in knowledge and skill between the average Indian and the average Ladino. Only Indians who can speak Spanish and read a little enter the army. Those who do not pay their tax are required to work it out on the roads. The people who cannot pay their tax are in a large majority of cases Indians and therefore the roadworkers are nearly all Indians. But in Agua Escondida an occasional Ladino works with the Indians on the road, working out his tax. I should add that I suspect here an element of traditional support of a division along ethnic lines; that is, both Ladinos and Indians regard it as customary for Indians to do the road work and not Ladinos. If you ask a Ladino on the point, he will tell you that it is the Indians who do the road work. And so they do —with an occasional exception.

Neither ethnic group competes, as such, with the other ethnic group. This statement is a corollary of the proposition to the effect that economic activities are, in the case of both Indians and Ladinos, carried on by individuals, not by groups. There are no tribal, village, clan or associational forms, or hunting parties, or cattle cooperatives. There is nothing in the economic organization to set a body of Indians against a body of Ladinos. The nearest approach to such a situation is provided by the fact that the pueblo of San Antonio includes all Indians, and the *aldea* of Agua Escondida includes chiefly Ladinos. As the Indians of the pueblo maintain the greater power in the government of the *municipio* the Indian authorities of the pueblo once prevented Ladinos from Agua Escondida from securing the right to bring water to the *aldea* from a spring. This did for a time give rise to angry statements by Agua Escondida people against the Indian officials of the village. But apparently the general patterns are too individualistic to allow this incident to become the basis for any enduring ethnic solidarity.

I do not have the facts on the point, but I guess that during this controversy Indians of Agua Escondida were to be found on the side of the Ladinos of Agua Escondida rather than with the Indians. Self-interest, if not local salidarity, is apt to be stronger than ethnic solidarity.

4. The attitudes of the Ladinos toward the Indians

(On the subject of the attitudes of the Indians toward the Ladinos I do not have enough data to allow me to offer definite conclusions.)

That there are two different kinds of people in the community, Indians and Ladinos, is something of which Ladinos are fully and constantly aware. In spite of the many resemblances between the Indians and the Ladinos which certain of the foregoing paragraphs have emphasized, the differences between them make them, on the whole, two plainly distinguishable kinds of people. Ladinos characterize individuals in ethnic terms very frequently. "An Indian came here this morning." "Oh, we don't do that —only Indians do." "In San Lucas the fiesta is among the Ladinos only." "So and so is the only Ladino living in Ojo de Agua." The Ladinos are willing to talk of differences in customs between Indians and themselves, and have much the same interest in the subject that they have in differences in customs between one local community and another. Some of the differences in custom which the Ladinos note between themselves and Indians are simply interesting to the Ladinos because they are differences; comment upon the differences does not involve appreciation or depreciation. The Indians of the Agua Escondida region call January sixth "the day of San Gaspar," whereas the Ladinos call it "the day of the Kings." The Ladinos speak of the difference (which may be true only very locally), and with the accompanying fact that the Indian boys born on that day are regularly named Gaspar, while a Ladino male child has four saint's names (Gaspar, Melchior, Balthasar, Reyes) to draw upon. But the difference is just a difference, and the Indian way is not particularly depreciated by the Ladinos. The different ways of decorating the graves on All Souls' Day, already noted, is a difference of this character. So far as I have discovered the custom of sweeping tired legs with little grass brooms and leaving the brooms —and the fatigue— at the foot of a roadside cross, is confined to Indians. The Ladinos, however, appear not to regard this Indian custom as absurd, or unwise, or childish, or anything else that would suggest depreciation. The Ladinos I have spoken to treat the custom soberly and are inclined to regard it as efficacious. Yet they don't do it themselves.

Nevertheless, there are many customs of the Indians which the

Ladinos depreciate. It is very generally believed by Ladinos that Indians practice black magic much more freely than do Ladinos. Black magic is one of the most strongly condemned kinds of behavior. Frequently, in discussion of magic, Ladinos will tell you that the Indians generally, or Indians of certain villages, do much sorcery. The *costumbres* of the Maxeños are regarded as black magic and regarded with genuine, if mild, horror by any or most Ladinos (as they are by Indians in other villages). Cases of black magic which are told one involve Indians more commonly than Ladinos, and Indians are correspondingly condemned. The greater tendency of the Indians to drunkenness is another difference that is condemned. The difference may only be one of degree, but the Ladino feels that the Indian oversteps the limits of good taste or decency. "When Indians go to ask for the hand of a girl, they bring a great deal of rum and everybody gets drunk terrible. When my brother got married my father brought only two bottles and only Don Felipe (the girl's father) got drunk." Some of the Indians' customs with regard to sex-relations are also regarded with, at least, strong distaste. It is reported to be a custom of Indians in Totonicapan for the sponsors of a wedding to escort the married couple to their room and see that they get into bed together. Two Ladinos, unknowing this custom, agreed to act as sponsors for a Totonicapejo wedding; their feelings when they discovered what was expected of them are narrated with embarrassment and disgust.

Many of the differences of which the Ladino takes notice and condemns are illustrations of the general backwardness or ignorance which the Ladino attributes to the Indian. This is probably the predominating quality of the Ladinos' attitude toward Indians as a class of people: they think of the Indians as less enlightened, less Catholic, less fastidious than themselves . Ladinos speak with regret of the ill manners and ignorance exhibited by Indians who run away and hide at the sight of a stranger. The shy ways of Indians, and their customs of a sort which Ladinos might call superstitions, if they used such a word, are associated with their general lack of education and of opportunities for advancement. Laughter is heard in an Indian's house soon after the death of a member of the family; Ladinos comment unfavorable, adding that it shows how "uncultivated" Indians are. "The Indians easily become Protestants because they are so ignorant they can be made to believe anything." Ladinos will laugh among themselves at ignorance displayed by some Indian. Indians will do things which Ladinos would not do, because, Ladinos think, doing the thing they would not do is to lack in fastidiousness, to be

crude. I am told that the "best" families of Agua Escondida, Ladinos, eat skunks with relish, but will not eat cats. Humbler Ladinos eat cats. But none of the Ladinos will eat snakes, while (the Ladinos tell me) local Indians not infrequently do. This in brief represents the situation. The ignorant and uncouth Ladino is looked down on by the superior Ladino in just the same way, although not so far, as the same Ladino looks down on ignorant Indians. Indians are simply the most ignorant and uncultivated of the ignorant and uncultivated.

Corresponding to this prevailing attitude, the Ladinos as a whole look down upon the Indians as a whole. They regard them as much like themselves, but as less commendable, less socially valuable. You do not have to pay as much attention or show as much respect to an Indian. The Indians are not so often or so formally invited to participate in Ladinos' activities. They tend to remain on the fringes of festivals conducted by Ladinos. If someone comes to the house and it turns out to be an unknown Ladino, you treat him with politeness and invite him in; you can be much more casual about it if it turns out to be only an Indian. Partly spoiled food can be offered to an Indian. "We won't have to wash these glasses now, because only the Indians remain to be served." The difference in respect is expressed in the use of respect terms. A Ladino will call an Indian much older than himself by his first name, while that same Ladino will use "Señor" for Ladinos he knows equally well if they belong to a generation above him. A strange Indian, passing by may be hailed without terms of courtesy or preliminary greeting; a Ladino will not be so hailed. Older Ladinos, meeting Indians slightly known, will address them as "my son". There are several diminutive terms used by Ladinos for Indians. In fact the attitude of Ladinos toward Indians (the large majority of good and ignorant Indians) suggests the attitude of adults toward children; it is kindly but patronizing.

I *think* the Indians tend to accept this valuation of themselves. There is evidence that the generally inferior social position of the Indians is an established part of the total social structure. I have never heard an Indian in Agua Escondida express resentment toward Ladinos, nor have I heard a Ladino tell of such a case. The Indians are probably on the whole contented to remain as they are, but insofar as either Indian or Ladino wishes to change, it is the Indian who seeks to become like the Ladino, and who does. Indians ask Ladinos frequently to become godparents, but I have yet to hear of a Ladino who asked an Indian to be his *compadre*. Indians sometimes change their Indian surnames to Spanish surnames, but the reverse does not occur. Indians with Indian surnames that have absurd Spa-

nish meaning will conceal these surnames. A Ladino son of an Indian father uses his mother's surname, although his father was a good man, and lived long with his mother, recognizing his son. This boy's playmates use as a nickname his Indian father's surname; this is humorously derogatory.

This social inferiority of Indians in the eyes of Ladinos is further evidenced by the fact that to call another person an Indian is to say something unpleasant about him. In quarrels the word may be used from one Ladino to another. A woman who has a long-standing quarrel with another tells third persons that she thinks her enemy is really an Indian but is concealing her origin. This accusation amounts to saying that the woman makes social pretentions; it is like saying, "Her mother was a washerwoman but she never mentions it". It is not like saying that a man "is really a nigger". On this point a statement will be made below.

In spite of the depreciative attitude which Ladinos maintain toward Indians, there is no race prejudice against Indians and no disposition of the Ladinos to keep Indians in a position of social inferiority. The inferiority which attaches to Indians is related to their cultural backwardness, not to their ancestry or blood. If an Indian overcomes the cultural backwardness, he enters the Ladino group. In this case, when his ancestry is remembered, he will be called an Indian, but when his manner of life is immediately of interest, he will be called a Ladino. So it will be said of a man who speaks Spanish well, dresses in European clothes and follows the manner of life of Ladinos, but who is known to have had parents who lived as Indians and were known as Indians: "That Ladino is an Indian." "When I went to that dance at the Molino de la Sierra I saw many young ladies whom I took to be Ladinas. It was only when I danced with them and spoke with them that I discovered they were really Indians. You can't always tell."

The Ladinos welcome the attempts of Indians to take on the ways of Ladinos. If an Indian learns to speak Spanish, to read and to write, and assumes the manners of Ladino, he is commended by Ladinos. (I know nothing to make me think he is not also commended by Indians. But on this point I do not have much knowledge.) "That Indian writes very well. Isn't that fine!" An Indian of the pueblo had a Ladino father who got the child casually by his Indian house servant. He speaks Spanish well and has been urged by Ladino acquaintances to put on Ladino attire. It is thought an excellent thing that the government is now causing the Indians who live the remoter settlements to come to the *aldea* and attend school, even if

adults, because they are learning to speak Spanish and to become more civilized. When, at the Christmas festival, some Indians were persuaded by Ladino hosts to take part in the dancing, the Indians were applauded.

The Ladinos show little or no reluctance to eat, play, work or associate generally with Indians. The Indians live scattered about in the settlement among Ladinos. There is nothing which tends to segregate them. If an Indian family comes to settle, they build their house where they find it convenient to acquire land, and I can discover no hesitation on the part of Ladinos to sell to Indians or to have Indians live near them. One of the two or three Ladinos of highest social status has chiefly Indian immediate neighbors. Indians and Ladinos maintain a number of characteristic relationships which bring them frequently together. As the pueblo Indians wish to avoid the trouble of carrying down to the pueblo the maize they harvest on lands up on the hilll near the *aldea*, they frequently ask permission of householders in the *aldea*, generally Ladinos, to erect granaries in their yards and leave their corn there. I have not heard of a refusal. Travellers frequently ask leave to sleep in a house in the *aldea*, and travellers who make regular trips establish regular arrangements to sleep always in the house of someone when passing through. Not a few Ladinos thus give regular lodging to Indian travallers. Indian and Ladino villagers associate with great intimacy. An Indian youth and a Ladino youth will go calling together, the one to sing to mouth organ music played by the other. A few years ago a young married Indian, who had worked on the coast for several years, asked and obtained permission of a Ladino to sleep in the latter's kitchen and to use the kitchen as such. For many months this arrangement persisted. First the Ladina made her husband's tortillas, and then the Indian woman, using the same fire, made tortillas for her husband. Meantime there was amiable conversation among the four.

As already remarked, the midwives used by Ladinas in the *aldea* are Indians. Many Ladinos have Indian godchildren. The sense of obligation toward Indian godchildren may not be as strong as toward Ladino godchildren, partly at least because the godparent looks to Indian relatives of the child to take care of it, yet the obligation is realized: there are several cases in the community of Indian children reared by Ladino godparents. In these cases the child naturally learns Spanish and is provided with European clothes. He becomes one of those individuals who is at once a Ladino by habit but an Indian by ancestry. Ladinos who are related to Indians show little or no

reluctance to conceal the fact. A youth in the village is the son of an Indian father, dead many years. His mother is Ladina, and he has a number of half-brothers whose fathers were Ladinos. He plays chiefly with Ladinos, and he sees relatives of his father rarely. But he has one paternal aunt who lives in San Lucas. She wears Indian clothes and is culturally Indian. He refere to her as "my Aunt Tina" with entire freedom. On the other hand it is to be reported that young Ladina girls do not call the Indian woman who for several years has lived with their uncle, long widowed, "aunt". But I doubt if they would use the kinship term toward a Ladina woman of comparable education with whom their somewhat distant uncle had rather recently come to live. The principal factor is that they were brought up to address this woman by a kinship term; she is a newcomer.

In the school there is no segregation of Indians. As fast as they learn the predominating ways of Ladinos. they begin to play with the Ladinos. Anyone is free to bury his dead where he can afford to pay for burial lots in the cementery. The Indian lots are on outside, generally speaking, but that is because they have bought cheaper lots. The *cofradía* that maintains the cult of the Niño is in the hands of Ladinos. The Indians of the neighborhood do not traditionally maintain the cult of the Niño in the manner and in the degree that Ladinos do. But some years ago an Indian of the community. somewhat Ladino-ized but still Indian-speaking and dressed as an Indian came to the meeting at which plans for the fiesta for next year are made, and offered to take the chief position in the *cofradía*. His offer was soon accepted. So he became, next Christmas the chief host and leader of the festal arrangements. This is the only instance reported when an Indian has taken a chief part. But an occasional Indian man will make a contribution, of rockets, for instance, and an occasional Indian woman has her name put down to come and give her labor in preparing the festal food.

The transition from Indian to Ladino. It has already been indicated that an Indian becomes a Ladino by asuming the ways of the Ladino. He retains his genealogical character as Indian, however, for those who remember the ethnic character of his parents. Some of the cases of transition result from adoption by Ladinos of Indian children. Others result from the acquisition of Ladino ways through education by Indians raised by Indian parents. If an Indian takes on Ladino ways and raises his children as Ladinos, the outsider may not suspect that the children are (genealogically) Indians until the point is raised. Then, if one asks directly, the answer will be given directly depending on the knowledge of the person asked. "Emilio

Estacuy? Why, he is an Indian. His cousin Ernestina is half-Indian." "No", another Ladino present will enter a correction: "Ernestina is all Indian —I remember her mother; she wore *huipil* and *corte* and spoke Indian." So if attention is brought to bear on the matter of ancestry, almost everyone in the community can be classified genealogically as Ladino, Indian, or half-Indian. There is little occasion to become interested in the point, however, and no disposition to make finer genealogical distinctions. The only cases of persons hard to classsify to the native are those older people whose manner of speech or manner of deportment suggest that they may have been Indians, but whose ancestry is not known. The surname is of some significance, but is no relied upon. Many surnames of Spanish origin occur both in Indians and in Ladinos. There are also a few surnames of Indian origin which are regarded as belonging to either Indian or Ladino families. "There are Ladino Yoxones and there are Indian Yoxones." It is probable that some originally Indian families of this name became entirely Ladino-ized long enough ago for knowledge of their Indian ancestry to have been lost.

The prestige and practical advantages of the ways of Ladinos as compared with Indians, as well as the policy of government, bring it about that Indians become Ladinos but Ladinos do not become Indians. Marginal individuals, people who wear European clothes and do not live in the Indian pueblos but in the *aldea*, yet who do not speak Spanish as well as the Ladinos, are correctly asumed to be genealogical Indians on the way to becoming Ladinos, even if one knows nothing about one's ancestry. The trend of change is to eliminate the Indians and make the country one of Ladinos. At the same time ways of the Indians are still being communicated to the Ladinos. It would be interesting to investigate this margin of assimilation. The sample of materials on folk beliefs suggest that a simple magical practice of the Indians —let us say that by which one secures fowl of a desired color by putting a correspondingly colored object under the nest— may be very recently communicated to Ladinos of the community and that it stands a chance of adoption. Ladinos report recent experiences in going hunting with Indians, and being shown by Indians how certain spirits of the wood have nicked the ears of squirrels. These experiences and demonstrations induced these particular Ladinos to believe that indeed the spirits must exist. So it is probable that although the general direction of culture change in the area tends to reduce the belief in the supernatural and to eliminate the pagan element, at the same time there is something of a reverse current: the intercourse of Indians and Ladinos causes some Indian

elements to become more generally present and to come to characterize Ladinos also.

It is probably rare for a Ladino to assume the ways of Indians consciously, or for a Ladino to come to be regarded by his fellows as Indianized. In my materials there is only one such instance. A Ladino of the community, very low in the social scale, joined up informally with an Indian woman while working near her in a rural settlement, and later brought her and her Indian children by a former marriage to the *aldea*. His wife's Indian daughter was sought in marriage by an Indian of the pueblo. The Ladino step-father assumed the role of an Indian father in the circumstances, negotiated with the representatives of the boy, and made as a condition of the marriage that the boy live in his household. This behavior was commented on, with amusement, by the man's Ladino neighbors.

5. Amalgamation

The cultural difference between Indians and Ladinos is sufficiently great to cause the Ladinos to say, if one asks them, that Ladinos do not marry with Indians. The average Indian is an uncouth and uneducated person. A Ladino, at least those of any social position, will therefore deny that he or his kind would marry an Indian. If then you point to the neighbor Ladino who has in fact lived as man and wife with an Indian woman for many years, the Ladino is likely to say, "Well, Pancho is so uncouth that can't get anybody but an Indian to live with him". Which is probably the fact. Ladinos, in discussing this matter, will make general statements to the effect that it is not right to mix with Indians; Ladinos and Indians should each stick to his kind.

Tax tells me that in Indian communities that he knows the feeling against intermarriage is at least as strong on the side of the Indians: Indian women who have affairs with Ladinos are "bad women"; there are myths telling what happens to them.

Nevertheless Indian-Ladino amalgamation goes on at a moderate rate. The amalgamation occurs in a variety of situations and results in several types of unions. Casual sexual relations, both pre-marital and adulterous, are common in the community. A Ladino man will in most cases have such an affair with a Ladina woman; they are more like him and more attractive to him. But casual unions with Indian women are not uncommon; they may come about because the Ladino is himself unattractive and cannot obtain the consent of a Ladina. At least five children in the community are known to have

resulted from casual unions of this sort. There are also occasional cases of Ladino men who have children by Indian house servants, even though they have Ladina wives, or could have Ladina wives. I know of no case in the community of casual children of Ladina women by Indian fathers. I do not know to what extent the Indian culture in Agua Escondida restricts such unions. On the side of the Ladina there would be a disinclination, because the Indians, as ignorant and uncouth, are on the whole less attractive to her. No case of rape involving any ethnic combination has been reported to me.

Established conjugal relations between Indian woman and Ladino man are not very rare, nor are they very common. Of fifty households in the community, there is only one such.[6] Another occurs in Panibaj, and there are others in San Lucas and Godinez. Of the cases known to me, most are second unions on the part at least of the Ladino man, but the case of Pancho, here in the *aldea* is one in which the Ladino man never lived before with a woman and has taken an Indian widow with her children to live with him. This household belongs in the lower social levels of the local society, but neither man nor wife is under negative social sanction by reason of the marriage; people are friendly to them both.

So far as my materials go, it appears that established unions between Ladino men and Indian women are commoner than those between Indian men and Ladino women. There is one case of a union of the latter sort in the *aldea*. In this case the Ladina woman was arrested for soliciting in a town, and while in jail a Ladino-ized Indian agreed to marry her. He did do so; they live here now, and have a child. He works lands she inherited; she does not go out much, but I do not know of anything to show she is under any strong social disfavor for any reason. Two other cases of permanent unions between Indian men and Ladina women are known to me from the neighborhood. It is to be noted in these cases the Indian is much Ladino-ized; while in the reverse kind of union commonly the Indian woman retains her costume and in several cases speaks the Indian tongue to the children. But I do not know of any case in which children of a Ladino father and an Indian mother learned only the Indian tongue, nor would such a case be expected. The children of all-Ladino unions learn to speak both languages too.

So far as the cases I have indicated, formal marriage (by civil registry now) will occur in the cases of mixed unions if the other circumstances are such that a formal marriage would take place if the parties belonged to the same ethnic group. From what has been said it should appear that many mixed unions are second unions, or

develop from casual intercourse, or involve socially peripheral individuals. All-Ladino unions involving these factors are usually without formal sanction too. There are instances, not in the *aldea* but in neighboring towns, of formal marriages between Ladino men and Indian women (the women retaining Indian costume and manner). There are several of the sort which occurred in San Lucas.

6. Conclusion

The Ladinos and Indians of the Agua Escondida region have at one and the same time characteristics of distinct cultural groups in process of assimilation, and also of social classes. They are distinct cultural groups in that differences in customs as in language are notorious, and in that the few individuals who are not readily assignable to one group rather to the other are in passage from the one group to the other. To this extent they are like any native people in process of assimilation into the culture of a dominating invading people. On the other hand they are status groups in the same society, for in fundamentals of custom and attitude Ladinos and Indians are very much alike, while the Ladinos look down upon Indians and (so far as the little I know goes) Indians tend to accept, with whatever resentment, this evaluation of themselves. Castes they certainly are not. for it is far from true that individuals born in the lower group must remain in that group; on the contrary the superior group encourages members of the lower to become like themselves. Nor is there any hereditary occupational characteristic of either group. And certainly the groups are not sociological races. in the sense of groups identified in biological terms. "Blood" plays practically no part in the definition of one's member-ship in either group, and there is no prejudice from the Ladinos against persons with real or supposed biological characteristics. The Ladinos, of the kind with which this memorandum deals, do not stand for white superiority. Nor is any Indian I have met interested in helping his "race". What is striking about the behavior of Indians and Ladinos both is that what either does has little effect on the ethnic group to which he belongs. If an Indian learns to play an accordion, that is something which Ladinos will applaud as well as Indians. They will applaud it because playing an accordion is a desirable accomplishment in any man, and his ethnic affiliations make no difference. The Ladinos do not feel the Indian has presumed above his station, nor on the other hand has that particular Indian "raised his race" by acquiring the accomplishment. It is just Pedro Sicay or Jose Churunel who is pretty good on the accor-

dion, ins't that fine. This individualistic character of life, in that what one does has little consequences for one's group, is true of ethnic groups as it is of great families or of villages in this part of the world.

What we are likely to discover, as we go further into this matter, is that the very remote rural Indian does not accept the depreciation accorded him by the Ladino, while as the Indian comes into closer association and communication with the Ladino, as in Agua Escondida, he comes to accept it. This, in a very limited way, represents the change from tribe to class. The further development, of a sense of protest and struggle to rise, is unrepresented in the community here described.

Footnotes and References:

1. Redfield, Robert
1945 Ethnographic Materials on Agua Escondida (Microfilm Collection of Manuscripts on Middle American Cultural Anthropology, No. 3). *University of Chicago Library*, Chicago.

2. Roberts, Robert E. T.
1948 A Comparison of Ehtnic Relations in Two Guatemalan Communities. *Acta Americana*, Vol. VI No. 3-4 pp. 135-151.

3. Tax, Sol
1942 Ethnic Relations in Guatemala. *América Indígena*, Vol. II, No. 4, pp. 43-48.

See also:

Redfield, Robert, J. Collier, E. Sady, and C. Presnall
1943 Comments on Dr. Tax's Article. *América Indígena*, Vol. III, No. 1, pp. 83-90.

4. de la Fuente, Julio
1952 "Ethnic and Communal Relations" in *Heritage of Conquest*, ed. by Sol Tax, The Free Press, Glencœ, Illinois.

Gillin, John
1945 Parallel Cultures and the Inhibitions to Acculturation in a Guatemalan Community. *Social Forces*, Vol. XXIV, No. 1, pp. 1-14.
1948 "Race" Relations Without Conflict: A Guatemalan Town. *The American Journal of Sociology*, Vol. LIII, No. 5, pp. 337-343.

Redfield, Robert

1939 Culture Contact Without Conflict. *American Anthroprologist*, Vol. XLI, No. 3, pp. 514-517.

Redfield, Robert and Sol Tax

1947 April is This Afternoon: Report of a 3-Day Survey by Robert Redfield and Sol Tax in Eastern Guatemala. (Microfilm Collection of Manuscripts on Middle American Cultural Anthropology, No. 19). *University of Chicago Library*, Chicago.

Siegel, Morris

1941 Resistances to Culture Change in Western Guatemala. *Sociology and Social Research*, Vol. 25, No. 5, pp. 414-430.

Tax, Sol

1946 The Towns of Lake Atitlan. (Microfilm Collection of Manuscripts on Middle American Cultural Anthropology, No. 13). *University of Chicago Library*, Chicago.

Tumin, Melvin M.

1952 *Caste in a Peasant Society*. Princenton University Press, Princeton, New Jersey.

5. Tax suggests (1) maybe in a Ladino community as large as Panajachel the (average?) beliefs may be as great; (2) perhaps the Panajachel Indians have an unusual interest in finding reasons.
6. This refers to 1938, not 1940.

LA MUJER CUNA

por Reina Torres de Ianello

Summary

As the *Boletín Indigenista* has reported from time to time, the I.I.I. is undertaking a study of the life of the Indian woman, in order to define and specify her principal necessities for the purpose of recommending to governments and to the competent institutions of each country the best method of satisfying them.

To make this study, the *Institute* commissioned three women anthropologists with experience in such matters, since it seemed much more advantageous that, since these studies and observations were to be made of Indian women in the Americas, they should also be carried out by women, in order in this way to facilitate the field work and investigation.

This article is the first part of the report of the observations made by the anthropologist, Mrs. Reina Torres de Ianello, in her field work among the Cuna Indians of Panama.

In the Introduction Mrs. Ianello gives briefly an idea of the geographic position and political situation of the Cuna group, their *habitat*, and the number of their members, as well as an outline of previous studies made of the culture. At the present time the Cunas inhabit 332 islands of the Mulata or San Blas Archipelago, in the Atlantic Ocean, within the limits of the continental platform of the Republic of Panama; the population totals 38,465 individuals of Panamanian nationality who have all the duties and rights corresponding to the citizens of that country. Their food supply is in no way a problem, since it is almost entirely obtained from the sea and from the meat and milk of the coconut. They also have agriculture.

In this first part of her project Mrs. Ianello describes in detail the position of the Cuna woman from the time of birth until her marriage. In contrast to other Indian cultures, among the Cuna, women's rights are identical with men's; the woman is protected by both law and religion and occupies important positions within the society.

The birth of a girl is always desirable because, in accordance with their social organization, when she marries, her husband becomes a part of her family's economic unit, and acquires the obligation of working with his new family and of living under the roof of his wife's parents. For this reason, the arrival of a daughter is wished for and is celebrated with much gaiety and with various fiestas which last until the age of puberty, the time when she usually marries.

From childhood the girl is accustomed to dress herself very carefully, to paint her face and to wear properly her typical costume *(mola)*, which she never abandons, in addition to her innumerable necklaces, the beads for her arms and legs, earrings, and a nose pendant. These jewels are often worth up to 500 dollars. In this aspect the contrast between boys and girls is very marked, since the girls wear many adornments and dress well, while the boys wear very simple unadorned clothing.

The mother teaches her daughter from childhood the work of the house in preparation for the girl's marriage, but the girls do not have heavy duties and pass their early

years in tranquility playing games. Only those Indians who live on the islands which have the most contact with civilization concern themselves about the formal education of their daughters; those who live in more isolated areas do not allow the girls to attend school, for the extreme care which the Cunas take of their women, who are brought up in complete ignorance of sexual matters, is characteristic of this culture.

The onset of puberty, between 11 to 12 years of age, is an event which is celebrated with a great feast lasting for several days. The girl is the central figure of the celebration and the entire village participates, helping to prepare the food and drink which will be consumed.

From this moment on the girl is considered a woman of marriageable age. She is forbidden all childish demonstrations and her head is shaved. The parents then spend considerable sums of money in order to keep her always as well-dressed as possible so that she may in this way be able to choose a good husband and, if possible, a rich one.

On the islands which are nearest to white culture, girls at this age may begin their formal education in either normal or secondary school, but such cases are rare.

The selection of a husband is the complete responsibility of the father, who arranges the marriage with the father of the prospective groom without consulting the boy either. Once everything has been arranged, the groom moves into the house of the bride with all his tools, since from this moment on he will be required to work for his new family. The woman, once she is married, is respected and loved by her husband, and devotes herself to her home and children and to caring for her parents and her husband.

Among these Indians the mixing of races is almost non-existent because, according to tradition, they may not marry persons who are not members of their own group. Only in those islands which are nearest to white settlements are there a few such cases, but since the Cuna man is a jealous guardian of the women of his family, it is uncommon for girls to marry men outside the group.

In the next issue of *América Indígena* we will conclude the information relating to the field work carried out by this *Institute* among the Indians of the Cuna group.

Nota

Como se ha venido informando en el *Boletín Indigenista*, el III está llevando a cabo un estudio sobre la vida de la mujer indígena, para delimitar y especificar sus necesidades principales, a fin de recomendar a los gobiernos e instituciones competentes de cada país vean la manera de mejor solucionarlas.

Para realizar la empresa el *Instituto* comisionó a tres antropólogas con experiencia en tales asuntos, por parecer mucho más conveniente que, ya que los estudios y observaciones se iban a hacer sobre la mujer indígena de América, fueran ejecutados también por mujeres, para facilitar de esta manera el trabajo de campo e investigación.

El presente artículo corresponde a la primera parte del informe de las observaciones hechas por la señora Antropóloga Reina Torres

de Ianello, en su trabajo de campo realizado entre las indígenas Cuna de Panamá.

La Dirección

Introducción

Antes de entrar a considerar el tema central de este estudio, que es "La mujer Cuna", es menester situarse en el panorama geográfico, político y social de su correspondiente cultura.

Actualmente los Cunas habitan el archipélago de las Mulatas o de San Blas, en el Océano Atlántico, dentro de la plataforma continental de la República de Panamá. La región habitada por ellos comprende 332 islas y una angosta faja de tierra firme, que sigue la línea de la costa. Políticamente, están incorporados a la ciudanía panameña.

La Comarca de San Blas, que comprende la porción continental e insular, fue creada por la Ley Segunda de 1938. Según el artículo primero de la Carta Orgánica de los indios de San Blas: "La Comarca de San Blas, comprende el territorio de la costa del Atlántico, entre los linderos siguientes: por el Norte, con el Mar de las Antillas; por el Este, con Puerto Obaldía; por el Sur, con la cresta de la Cordillera de San Blas; por el Oeste, con la línea que partiendo de Playa Colorada, sigue por el río Mandinga."

En cuanto al gobierno y administración de la Comarca de San Blas, dice la Ley del 19 de Febrero de 1953: "Por la cual se organiza la Comarca de San Blas", en el artículo 3: "La autoridad administrativa superior de la Comarca la ejerce el Intendente, con categoría igual a la de Gobernador de la Provincia y con atribuciones similares a las de este funcionario, en cuanto fueren aplicables al Gobierno y administración de la Comarca."

Con respecto a las autoridades comunales, dice el artículo 3 de la Carta Orgánica de los indios de San Blas: "Las comunidades indígenas de San Blas, para su gobierno local, están sujetas a sus autoridades propias, elegidas por los comuneros. Dichas autoridades se desempeñarán sin más limitaciones que las establecidas en la Constitución y demás leyes nacionales." Y completa el artículo 4: "Las autoridades comunales son:

a) El Congreso General Cuna;
b) Los Congresos locales;
c) Los tres caciques Generales (Saila Tumat);
d) Los Sailas para las poblaciones de más de quinientos comuneros;

e) Los Sailas para las poblaciones de más de cien y menos de quinientos comuneros (Pipi);
f) Los Argarganas (Voceros); y
g) Los Sualibedis (Policías)."

Habitat

La gran mayoría de la población indígena Cuna habita la porción insular de la Comarca de San Blas. Antiguamente su *habitat* era la tierra firme, pero, por ser región pantanosa y palúdica, emigraron a las islas. La migración se produjo, según versión indígena, no más de cien años atrás.

El archipiélago de San Blas ofrece un espectáculo bellísimo: trescientas islas sobre un mar azul, con playas que semejan un espejo agua-marina. Las islas surgen a la vista adornadas con los penachos de las verdes palmeras y la alfombra brillante de la arena.

El clima es el característico de las regiones marítimas de los trópicos, con temperatura media más bien calurosa, pero aliviada por las suaves brisas marinas.

El mar les ofrece seguro alimento y en las islas, los cocoteros dan frescas bebidas y pulpa de alto valor alimenticio. Todas las islas habitadas están relativamente cerca de tierra firme, donde tienen los campos de agricultura, y donde se surten de agua en los numerosos ríos y riachuelos, como también del combustible para cocinar.

El *habitat* es, pues, verdaderamente acogedor y magnánimo.

Población

Según el último censo realizado por los padres misioneros, la población indígena de San Blas suma 38,465 individuos. Están distribuídos en las islas (no todas las islas del archipiélago están habitadas, algunas son exclusivamente plantíos de coco) y en tierra firme.

Los indígenas Cuna están incorporados a la nacionalidad panameña, con todos los deberes y derechos correspondientes a los ciudadanos de la República de Panamá.

Estudios realizados acerca de la Cultura Cuna

Los indios Cunas han despertado repetidamente el interés de los etnólogos y estudiosos. La interesante y significativa cultura de la cual son exponentes, ha motivado no solamente estudios de carácter descriptivo sino también de estudios más profundos que tratan, en base

a la aportación de los anteriores, de dilucidar la génesis y esencia de esta cultura que tiene hondas raíces en el pasado Colombino y pre-Colombino, como atestiguan los datos dados por Oviedo, las características culturales tales como economía agrícola, significativa posición cultural de la mujer, y las aún no bien estudiadas pictografías Cunas; datos que pueden, en base a correlaciones culturales con pueblos históricos de ultramar, dar la pauta de algunas de las migraciones pobladoras de América.

En 1931 salió a la luz el libro: *A Historical and Ethnological Survey of the Cuna Indians*, by Erland Nordeskiold, in collaboration with the Cuna Indian, Rubén Pérez Kantule. Goteborg.

El sacerdote Manuel M. Puig, tras larga labor de apostolado en la Comarca Sanblaseña, escribió dos estudios: *Los indios Cunas de San Blas* y el *Diccionario Caribe-Cuna.*

Etnologiska, Goteborg, en sus publicaciones periódicas, se ocupa repetidas veces de esta cultura, en base a estudios del Dr. Wassen.

El señor Manuel M. Alba, estudioso de las culturas indígenas panameñas, es autor del breve estudio: *Hombres y Dios Cunas.*

Situación de la mujer Cuna dentro de su cultura

La mujer Cuna ocupa dentro de su cultura un lugar verdaderamente excepcional. Durante toda su vida es objeto de la mayor consideración, halago y respeto. Ocupa puestos verdaderamente destacados dentro de la sociedad, y en la vejez, se encuentra rodeada de sus hijos y nietos, quienes la obedecen y escuchan atentamente sus consejos.

En la cultura Cuna no vamos a encontrar a la mujer como esclava o sirviente del hombre. Sus derechos son iguales a los de él y está protegida por los dictados de su cultura y religión.

Durante su infancia, es a la niña a quien se le depara una feliz niñez y se le prepara para su futuro de mujer, esposa y madre. La pubertad trae consigo fiestas en las cuales se celebra este magno acontecimiento que significa el ingreso de la niña, convertida en mujer, en la vida social activa, y en condiciones ya de contraer nupcias y dar hijos a la comunidad. En esta edad sus padres la halagan comprándole joyas, para adornarla de acuerdo con la categoría de la familia. Iniciada su vida de casada, se le confía la economía del hogar y vive con su esposo una vida de mutua ayuda y cooperación en la cual los trabajos que le corresponden, si bien son abundantes, no son excesivos ni denigrantes. Ve llegar la vejez sin temor pues está protegida por sus hijos. Al sobrevenir la muerte, sus funerales serán

iguales a los del hombre y en la vida de ultratumba se encontrará con sus seres queridos. En la mitología de su cultura, su sexo está representado en figuras muy importantes y significativas que explican su aristocracia cultural.

La indígena Cuna es, pues, la reina de su casa y figura señera en su cultura. Pese a ello, su conducta no es caprichosa ni arbitraria. Ella sabe cumplir con sus deberes de esposa, madre, hija y amiga. Coopera en la medida de sus fuerzas, con el bienestar de los suyos y cría a sus hijos con la ternura y dedicación características de una excelente madre.

Su conducta está; pues, de acuerdo a su destacada posición cultural. Ella corresponde ampliamente a la deferencia de sus padres y esposo, al cariño de sus hijos y a la consideración de que es objeto de parte de todos los componentes de su cultura.

Nacimiento

El nacimiento de una niña es motivo de gran alegría para sus padres. Es más, se ha deseado con fervor que fuera una niña el vástago esperado, sobre todo si antes de ella sólo hubieran nacido varones.

Esto tiene su explicación. El nacimiento de una niña significa que en un futuro ella aportará un nuevo elemento a su familia cuando se case y según los dictados de su cultura, establezca su hogar en casa de sus padres, de manera que su esposo entre a formar parte de su familia y trabaje a las órdenes de su padre. La mujer, pues, no deja nunca la casa paterna. Muy al contrario, trae a ella un brazo más para el trabajo que aumentará y asegurará la economía familiar. En la vejez de sus padres, ella velará por ellos y cuidará de su salud y felicidad. En cambio, los hijos varones, con el casamiento, salen de su casa para vivir y trabajar con otra familia. De allí que todo matrimonio Cuna desee traer al mundo muchas niñas. Esto significa una vida feliz y una consecuente vejez tranquila.

Su advenimiento es, pues, acogido con gran alegría y desde sus primeras horas se la mima y cuida con esmero.

Infancia

El nacimiento de un niño no es recibido con la alegría característica del advenimiento de una niña. Durante su infancia no se le celebra ninguna fiesta, como tampoco con motivo de su llegada a la pubertad. Estos agasajos son reservados exclusivamente a la mujer,

evidenciando en esta forma su preponderante posición cultural. Desde su nacimiento hasta el arribo a la pubertad, se celebrarán diversas *chichas* (o sean fiestas; nombre alusivo a la bebida que se consume en grandes cantidades) en su honor.

La perforación del *septum* da lugar a la primera fiesta o *chicha* en honor de la niña Cuna. Esta fiesta recibe el nombre de *morrsurba;* en ella también se le perfora el lóbulo de las orejas, con el fin de colocar los hermosos y pesados aros que aumentarán su belleza. La *morrsurba* es de carácter más bien íntimo y no reviste el aspecto de regocijo general que se observa en la fiesta de la pubertad. Generalmente se realiza entre los padres y parientes más allegados, aunque en ciertos casos se prestigia el acto con la asistencia del *Kantule.* El *Kantule* es un importante personaje, cuyo oficio es cantar las canciones tradicionales y mágicas en las fiestas, entierros y reuniones. En esta ocasión, él entona una canción descriptiva de la ceremonia que se está llevando a cabo.

En la *morrsurba,* los pocos invitados son obsequiados con comida y abundante bebida de maíz fermentado; ellos a su vez, agasajan a la niña confeccionándole juguetes y utensilios de madera.

Esta fiesta generalmente tiene lugar poco antes de que la niña cumpla un mes de nacida, con el fin de que el tabique nasal esté lo suficientemente tierno como para permitir una rápida operación. La perforación del *septum* se realiza con rapidez y eficacia; la encargada de ello es una vieja partera, ducha en estas labores. La niña sufre el consecuente dolor, ya que no acostumbran darle ningún brebaje o sedativo que aminore el sufrimiento. Una vez realizada la operación, la partera introduce en el orificio un hilo o bien un trocito de madera que, con fines antisépticos, se ha untado previamente en manteca de coco. Más tarde, el hilo será reemplazado por la primera nariguera de oro, que se irá cambiando por otra mayor a medida que la niña vaya creciendo.

La niña Cuna es considerada desde su primera infancia como la mujer en que se convertirá en el futuro y de acuerdo con el importante puesto que ocupará dentro de la familia y sociedad. Esto se manifiesta no solamente en su educación, agasajos en su honor, sino también en la vestimenta diaria. Cuando aún son de corta edad, las niñitas están ataviadas coquetamente. Es muy frecuente ver varoncitos semidesnudos y muchas veces sucios, pero las niñas lucen impecablemente vestidas a su usanza; casi todas llevan el característico vestido de la mujer Cuna, la nariguera de oro y la pintura facial hecha con *achiote* (*Bixa orellana*), con la cual se pintan las mejillas.

Los turistas que frecuentan esta región de San Blas, atraídos tanto

Grupo de niños cuna.

por la indescriptible belleza del paisaje, como por su habitantes los indios Cuna, creen que la indígena de esta región, inclusive las niñas, van tan lujosamente ataviadas con el fin de llamar la atención de los visitantes. Muchos se preguntan si ellas usan estos hermosos vestidos diariamente: la verdad es que la mujer Cuna dedica a su atavío y cuidado personal tanto o más tiempo que la mujer occidental. Y desde niñas acostumbran a hacerlo.

Es de advertir que en las islas más lejanas del archipiélago, se conservan con más pureza las costumbres culturales y nunca es posible ver a una mujer Cuna vestida a la usanza europea (como, en cambio, acontece en las islas Narganá, Corazón de Jesús, Porvenir); aún para realizar las tareas rutinarias de la cocina, el lavado, la limpieza, lucen vestidas con sus hermosas blusas, llamadas *molas*, pintadas las mejillas con el rojo *achiote* y marcado el perfil con una línea negra que les atraviesa la frente y la nariz; todo esto enmarcado en un escrupuloso aseo personal.

En las islas que presentan mayor contacto con los blancos, encontramos la excepción al característico lujo y pulcritud de la mujer Cuna. Esto se observa, por ejemplo, en las islas ya mencionadas Narganá, Corazón de Jesús, Porvenir. Allí vemos a las niñas y mujeres Cunas usando el estilo europeo en el vestir, un poco descuidada su ropa, pero casi siempre con su pintura facial. En estas islas de las cuales hacemos referencia, es notable observar cómo las ancianas se

resisten a adoptar la ropa occidental y es sumamente marcado el contraste que ofrecen con sus hijas y nietas. Estas últimas van con su atuendo adquirido con los comerciantes españoles de las islas, o traídos de Panamá y Colón; las ancianas llevan sus vistosas *molas*, sus faldas de vivos colores, su amplio pañuelo, su pintura facial y sus adornos de abalorios que cubren sus brazos y piernas. En uno de estos lugares conocí a una amable anciana Cuna, que vivía con su sobrina, indígena casada con un acaudalado comerciante español, quien, no obstante las costumbres modernas de la casa (de madera y con comodidades y confort de hoy día), y los vestidos de su sobrina y nietas, continuaba usando el ropaje tradicional de su cultura.

La primera infancia de la niña Cuna transcurre en paradisíaca felicidad. Sus ocupaciones son menores que las del varón y generalmente acompaña a la madre en las labores diarias, en liviano tren de aprendizaje, o pasa el día confeccionando ropitas para sus juguetes de madera, cantando o jugando con sus hermanos. También es muy frecuente verlas ocupadas en la tarea de abrir los cocos, verter el agua y ponerlos al sol, con el fin de obtener la copra, operación que realizan entre gritos de regocijo, ya que hacen de esto un juego.

La niña Cuna no trabaja ni para el hermano, ni para el padre. La madre realiza ella sola las labores domésticas. El trabajo de la niña es, como he dicho antes, liviana tarea de aprendizaje, que le deja la mayor parte del día para sus juegos y para escuchar las historias que les cuentan sus abuelos. Gustan mucho de acompañar a su madre en los viajes, a menudo largos, en busca de agua o para lavar la ropa en el río ya que esto les depara la oportunidad de bañarse y jugar en las corrientes de agua dulce. Los varoncitos acostumbran a bañarse asiduamente en el mar pero nunca lo hacen acompañados de sus hermanas, quizás por motivos de pudor, ya que como veremos más adelante, se les cría en absoluta ignorancia de las cuestiones sexuales. En islas donde existen tiendas, son las niñas las que realizan las compras del día. Gustan mucho de esto pues les brinda ocasión de curiosear las mercaderías y ver a los forasteros, saciando en esta forma su infantil deseo de verlo todo. Estas compras las efectúan dos o tres veces al día y siempre por pequeñas cantidades: un pan, un poco de azúcar, de café, de cocoa, etc., trayendo como moneda los proverbiales cocos. Al principio muestran gran timidez para con los que no son residentes en las islas, pero cuando toman confianza, se acercan, conversan y sobre todo preguntan mucho. Si tienen hermanitos van siempre acompañados de ellos, ya que ésa es una de las pocas obligaciones que tienen las niñas cunas, dando de esta forma satisfacción a su natural instinto maternal.

Cuando cumple 7 años, de hecho, la niña Cuna tiene el deber, como ciudadana panameña, de asistir a las escuelas públicas.

El gobierno panameño ha tomado interés en la instrucción de los indígenas cunas, incorporados como están a nuestra nacionalidad.

La intendencia de San Blas cuenta con 17 escuelas primarias y a principios del año escolar 1956-57 comenzará a funcionar en Narganá el primer ciclo de bachillerato. Como he dicho, los cunas cuentan con enseñanza primaria, pero también con el inconveniente de que sólo cuatro escuelas tienen hasta sexto grado. Las demás, escasamente llegan a cumplir los programas de cuarto grado. Los maestros son indígenas en casi su totalidad (98%). No todos los maestros son graduados; en realidad solamente 14 tienen el título oficial de maestros. Los demás son cunas que han sobresalido en sus estudios primarios, o que no han podido completar los secundarios. Es de avertir que es bastante elevado el número de maestros indígenas sin grado que aprovechan las vacaciones para asistir a los cursos de verano que se dictan en Panamá y otras provincias, con el fin de lograr, cumpliendo durante varios años con estos cursos, el ansiado título de maestros. Tuve oportunidad de conocer a una laboriosa maestra indígena de la isla Corazón de Jesús quien durante el año escolar, además de sus tareas específicas, trabajaba como modista para reunir dinero e ir en el verano a Panamá a inscribirse en los cursos que he mencionado.

Como amablemente me informó el Sr. Melo, Inspector de Enseñanza Primaria, a quien debo los datos y porcentajes que menciono, el número de escolares varones supera enormemente al de las niñas ya que son 1015 alumnos y sólo 345 alumnas. La causa de la desproporción radica en la oposición de los padres para que sus hijas tengan instrucción

En algunos casos, los menos, esto se debe al menosprecio por los conocimientos impartidos en las escuelas, pues piensan estos padres que la enseñanza moderna conspira contra sus elementos e instituciones nativas, en su aspecto cultural. También abona esta reticencia el hecho de que se hayan registrado algunos abusos por parte de ciertos maestros.

Los cunas son celosos guardianes de la virtud de sus mujeres y asimismo de su "pureza racial". Todo esto motiva el que los padres cunas, sobre todo los de las islas más apartadas de la influencia panameña, sean remisos para mandar a sus hijas a la escuela.

En la isla de Nargará, donde monjas franciscanas regentean una escuela coeducacional pública, es grande la cantidad de alumnas, que no sólo aprenden todo lo establecido por los programas nacionales,

sino también labores domésticas, educación para el hogar y artes propias de su cultura.

A los escolares Cunas les agrada mucho el canto, y en las tardes, luego del aseo vespertino se reúnen en las puertas de sus casas o en el interior, sentadas en las hamacas, y repiten incansablememente los cantos aprendidos en la escuela. En realidad, gustan de manifestar sus conocimientos. En Narganá y Corazón de Jesús tuve la oportunidad de ganarme la confianza de varias niñas de edad escolar quienes, rivalizando entre ellas, dibujaron y cantaron para mí. Esto fue durante los meses de verano, que coinciden con las vacaciones escolares, lo que demuestra la persistencia del interés por los conocimientos adquiridos.

Indígena cuna cargando a su hermanito en la clásica posición a horcajadas.

Los indios Cunas, habitantes de las islas más en contacto con la civilización sí muestran interés en la educación de sus hijas, no sólo enviándolas a la escuela, sino ubicándolas muchas veces en hogares de Panamá con el fin de asegurarles en esta forma no sólo la educación primaria, sino también la secundaria. Y ponen esta condición como imprescindible para permitir a sus hijas ir a servir en el hogar de alguna familia panameña. Estos casos se dan en las islas susodichas, y algunas veces en islas donde hay contacto esporádico con blancos, pero en general el porcentaje de estos casos no es muy alto. El número de criados Cunas varones es superior al de criadas, y esto se debe al celo del Cuna por sus mujeres. Es una de sus caracterís-

ticas culturales, la endogamia, que de esta manera respetan y hacen respetar con gran empeño. A pesar de evidentes excepciones, que se observan en las islas en contacto con blancos, marinos y comerciantes, el porcentaje de mestización es bajo. Y esto porque los indios Cunas cuidan, desde la infancia de las niñas, por este imperativo cultural que es la endogamia.

Las niñas crecen en absoluta ignorancia de las cuestiones sexuales. Esto es de extrañar dado el sistema de vivienda que tienen. Una casa familiar común, donde las hamacas de los padres se cuelgan al lado de las de los hijos por orden inverso al nacimiento, de manera que los mayores queden alejados de los padres y los lactantes siempre cerca de la madre. Esta precaución salva la ingenuidad de las niñas impúberes. Por otra parte, los padres ponen gran empeño en evitar delante de los niños toda clase de conversación no sólo referente al sexo, sino también a maternidad. Por ejemplo, les explican que los niños aparecen en los cuernos de algún venado, que los gatitos son traídos por las olas del mar, que los huevos de las gallinas los traen las lagartijas, explican el aumento de volumen en la mujer durante el embarazo como obesidad, etc. Si imprescindiblemente tienen que tocar alguno de estos temas ante los niños, recurren a metáforas y expresiones significativas de manera que éstos no se den cuenta del tema que tratan. Hasta la pubertad, época en que debido al cambio fisiológico, la niña se transforma en mujer y ya se le trata como tal, es cuando poco a poco se le adentra en estos conocimientos de la vida, pero siempre en forma exenta de malicia.

Una madre Cuna con la que hice amistad, exigió a una sobrina residente en su casa, quien había tenido un niño siendo soltera, que lo entregase a la familia del padre, puesto que no podía permitir que sus hijas, aún impúberes se enterasen de este acontecimiento. Esta señora estaba casada con un español y sus hijas asistían a escuelas públicas. No obstante, ella seguía sus costumbres de mantener a sus hijas en absoluta ignorancia de los temas sexuales. Esta costumbre se conserva con mayor pureza en las islas de poco contacto con las blancos, donde no han adoptado costumbres extrañas a su cultura.

Educación

Desde muy tierna edad comienza la educación de la niña. Desde muy pequeña, la madre le insiste en el dominio de las necesidades fisiológicas. Puedo citar el caso de una madre Cuna, quien me mostró una medicina, recetada por Oluiíca el curandero de Narganá, que evitaba que la niña orinase durante el sueño. Se le inculca el respecto

al padre y a los ancianos, que no se consigue precisamente con amenazas, ya que los Cunas son cariñosos con sus hijos. Respeto y obediencia a los padres es virtud común en los niños Cunas.

La madre cuida de ir enseñando a sus hijas, durante su infancia, todos los quehaceres y trabajos propios de su sexo, preparándola en esta forma para su futuro papel de esposa y madre. La niña aprende, pues, a realizar la limpieza de la casa y de las calles; ayuda a su madre a partir los cocos y ponerlos a secar al sol; observa cómo su madre prepara la comida y cuando es mayorcita la ayuda a hacerla; aprende a pintarse las mejillas y a hacerse la raya de la nariz; comienza a adiestarse en la confección de los adornos de cuentas que se pondrá en los brazos y piernas, y aprende a coser la *mola* o blusa. Como hemos dicho antes, es la compañera y encargada de cuidar a sus hermanitos menores, siendo muy común ver a las niñas Cunas cargando a sus hermanitos de pocos meses.

La educación de la niña se completa con la asistencia a los Congresos como también a las conferencias que los *sahilas* o caciques dan exclusivamente a las mujeres con el fin de recordarles sus deberes de esposas, madres e hijas y su destacada posición cultural. Mediante la asistencia a estas conferencias, como también el continuo escuchar los sabios consejos de los ancianos de la isla, la niña Cuna, inconscientemente, va adelantando los pasos de su endoculturación y aprendiendo los deberes y conducta propios de ella al llegar a la pubertad y a la edad del matrimonio.

El cuadro de la infancia de la mujer Cuna es, pues, risueño. Sus primeros años transcurren entre risas, juegos y regocijos que dan la impresión de constante felicidad. A pesar de la ausencia de comodidades modernas y de lo rudimientario del aspecto material de su cultura, la posición envidiable de la mujer Cuna, posición preferencial que ya se le da desde niña, motiva esta tranquila y feliz infancia. Y su importancia personal va aumentando a medida que se acerca a la pubertad y le llega la oportunidad de casarse.

Pubertad

Por término medio, la niña Cuna entra en la pubertad a la edad de 11 a 12 años. Este hecho fisiológico tiene gran importancia social y culturalmente.

A diferencia de lo que ocurre en otras tribus indígenas, donde se esconde este hecho y se le mira con horror y repugnancia o se finge no conocer su significado, entre los cunas es celebrado con una gran fiesta significativa, en la cual toma parte no sólo la familia de la niña

agasajada, sino también todo el pueblo. Esta ceremonia tiene gran importancia tradicional; sus normas fueron dictadas por *Ibeorgun*, héroe cultural, cuarto hijo y enviado de *Oba*, Dios supremo de los Cuna. Él estableció la forma de realizar la fiesta en sus menores detalles: confección de la bebida, del cuarto de los ritos, las abluciones, etc. Y los Cunas respetan y perpetúan tradicionalmente esta costumbre, en la cual se honra a la niña convertida en mujer.

La primera fiesta de la menstruación, pues le sigue una segunda quizá de mayor importancia por su carácter prematrimonial, se denomina *Innamutiki* (Chicha de un día).

En cuanto la niña siente que está sufriendo su primera menstruación (*omegan, ni irba, purba taket*), la madre se apresura a comunicarlo a su esposo e hijas mayores, quienes a su vez lo hacen saber a la comunidad. Esto se hace con gran regocijo, pues este hecho no sólo significa una fiesta de la cual participará todo el pueblo, sino que la niña ya se ha convertido en mujer. Por lo tanto, desde ese preciso momento le está prohibida toda manifestación infantil: no puede correr, ni jugar, ni reir sin moderación.

Cuando el padre es enterado por su esposa de la grata noticia, va al jefe de la isla a comunincarle lo acontecido y a anunciarle la fiesta e invitarlo; lo mismo hace con sus familiares y amigos. Las hermanas mayores y la madre se encargan de anunciarlo a las mujeres de la isla y solicitar su ayuda para la confección de las bebidas y comidas que se consumirán en gran abundancia durante la fiesta.

Todas aceptan y se aprestan a cooperar en la realización de estos menesteres, labor que llevan a cabo como diversión y no como una obligación. El trabajo no es despreciable: tienen que juntar el cacao y molerlo para hacer la *Chucula* (bebida de cacao y plátano), recolectar el maíz, moler la caña de azúcar, reunir *totumas* (calabazas vaciadas que servirán de vasos), leña, etc. Muchas inician también la costura de una nueva *mola* para lucirla en las *chichas* en honor de la niña; es ésta una magnífica ocasión para lucir el lujo de su vestido, adornos y joyas.

Algunas veces también asisten a esta fiesta y cooperan en ella indígenas provenientes de islas cercanas. Esto depende de la cantidad de amigos que tiene el padre y del lugar donde vive. Hay casos en que un indígena de posibilidades económicas reciba la visita de invitados que vienen de islas que están a más de 9 horas de remo en *cayuco*, nombre dado a los botes, aparentemente endebles, con los que valientemente desafían al mar los indios Cunas.

En estas fiestas de la pubertad se pondrá en evidencia la posición

social y económica de la familia, por lo tanto cada cual se esmera en hacerla lo mejor posible.

Mientras la isla hierve en actividad, la niña permanece encerrada en la casa, acostada en la hamaca, pues no debe dejarse ver. Generalmente la madre levanta dentro de la habitación un refugio hecho con 3 maderos y cubierto con una sábana y allí encierra a la niña hasta que esté lista la *surba* o sea el cuarto de los ritos. Los hombres se ocupan de la construcción de la *surba* y para ello se dirigen al "monte" (tierra firme) a buscar los bejucos, cañas, liana y hojas que servirán para ello. Entre tanto, las mujeres buscan el agua dulce y el agua de mar que servirá para las abluciones rituales a que deberá ser sometida la niña púber, durante cuatro días consecutivos. He preguntado el por qué de estas abluciones, qué significado tienen, y de las respuestas que me han dado los indígenas he llegado a la conclusión de que tienen un fin purificativo. Con ello pretenden que la niña entre en su nueva vida completamente limpia, sana y pura. Por otra parte, los Cunas son muy dados a las abluciones, ya que las practican en ocasiones tales como partos y enfermedades de toda índole.

Iniciadas las actividades, el padre, anfitrión consumado, cuida de obsequiar dignamente a sus invitados y ayudantes durante el trabajo de preparativos para la fiesta, que en realidad ha comenzado desde el momento en que comienzan a recolectar alimentos y todo lo necesario para el banquete del quinto día, que es cuando culminará la fiesta. A media mañana los obsequia con grande *totumas* de *chocula,* para que repongan las fuerzas que emplearán en recoger gran cantidad de pescado que luego las mujeres se encargarán de ahumar.

Las abluciones rituales comienzan en cuanto se ha construído la *surba.* Esto generalmente acontece al segundo día, y enseguida comienzan las mujeres a bañar contínuamente a la niña. En esta labor permanecen hasta que cae la tarde. En la noche le es permitido a la niña salir al exterior y para ello es llevada en andas por algunos indios. Estas abluciones y el paseo nocturno se realizan durante cuatro días consecutivos. Al finalizar esta primera parte del rito de la pubertad, el padre solicita a algunos jóvenes vayan al "monte" a buscar el *sabdur,* fruta llamada también *jagua,* con cuyo jugo confeccionarán la pintura con la cual será decorada la niña en el momento cumbre de la ceremonia. La búsqueda de esta fruta se hace con gran protocolo, anunciando la partida de los buscadores y su regreso, de manera que nadie mire la fruta traída por ellos. Traen la fruta entonando canciones y bailando cadenciosamente al compás de ellas. Esto semeja una procesión, ya que a veces son cuatro los encargados, quienes van

en fila portando los racimos de la fruta y algunos objetos tales como braseros, etc.

En posesión del *sabdur*, comienza la madre a preparar la untura que se necesita para decorar el cuerpo de la niña. Pero no es la madre la encargada de este segundo paso, sino una anciana. Esta, pinta completamente el cuerpo de la reina de la fiesta, quien de esta manera queda ya preparada para el corte del cabello, parte principal y culminación de la fiesta, en la cual se dará cita todo el pueblo. La fiesta del quinto día se caracteriza por la alegría reinante. Se consume gran cantidad de *chicha* de alto poder embriagante; también dan cuenta del pescado ahumado, la carne de "monte" (carne de caza), etc., que los niños y mujeres ingieren en gran abundancia. Los más adictos a la bebida son los hombres, pero algunas veces las mujeres también terminan en estado de embriaguez. Lo tradicional en estas fiestas es que la bebida sea exclusivamente *chicha* pero actualmente, con la difusión y bajo precio de bebidas alcohólicas, es muy frecuente encontrar en estas fiestas cajones de whisky, ginebra y otros licores de esta especie.

Con respecto al corte del cabello en esta primera fiesta de la pubertad, debe advertirse que no en todos los casos se realiza, sino que lo posponen para la segunda fiesta que, si se quiere, es más importante y más general. Algunos indígenas me informaron que en la *innamutiki* no cortan el cabello; que esta fiesta es de alegría, pero no tan importante como la segunda, ya que ésta significará que la niña ya está en condiciones de casarse, y es entonces cuando le cortan el cabello al rape. Pero, según mis indagaciones, todo parece indicar que antiguamente sí cortaban el cabello en la primera fiesta, aunque no completamente, y luego, en la segunda, terminaban de rapar a la niña. En algunas islas no se da mucha importancia a este primer festejo, resultando de un carácter más bien íntimo; pero el segundo, sí se caracteriza por su lujo, alegría y esplendor.

Este último día de la fiesta es muy hermoso, ya que todos asisten con sus mejores galas. El *Kantule* viste su tradicional sombrero de plumas altas, la niña está engalanada y pintada. Todas las mujeres lucen sus más hermosas *molas* y han sacado a relucir todo su joyel, que a menudo alcanza un valor de quinientos dólares.

El *Kantule* entona canciones alusivas al nuevo estado de la niña y a la ceremonia misma. Se suceden los bailes, caracterizados por muchos saltos que realizan primero los hombres y después las mujeres. Estos bailes se realizan fuera de la casa y los indios demuestran gran resistencia para ellos. El baile característico de estas fiestas se denomina *kuile*.

Tuve noticia de que algunas veces varios padres de niñas recien-

Indígena cuna con sus hijos. Nótese la diferencia de ropa entre el niño y la niña.

temente púberes aúnan sus haberes y esfuerzos y realizan una fiesta de la pubertad colectiva, en la cual agasajan a dos o tres niñas. No obstante, nunca tuve oportunidad de asistir a ninguna fiesta de este tipo. Pero esto no obsta para creer en la información, ya que los Cunas son muy dados al cooperativismo y a unirse en empresas comunes.

Con el baile y el corte de cabello, mediante el cual la niña ha dejado ya oficialmente de serlo, para convertirse en una *puna yagua* o señorita, termina la fiesta. Entonces todos se bañan alegremente y se retiran a sus casas.

En esta festividad se pone de manifiesto la importancia de la mujer Cuna dentro de su cultura. Es una alegría comunal el que la niña ya esté en condiciones de participar activamente en la vida social de la tribu y que esté en condiciones de elegir marido y tener hijos.

Desde entonces la novel señorita luce más engalanada que de

costumbre. No olvida en ningún momento sus pinturas, que tiene preparadas y guardadas en pequeñas *totumas*. Sus padres gastan importantes cantidades de dinero, ganado en el comercio del coco, en comprarle grandes aretes, collares y pectorales de oro. Estas joyas son confeccionadas por joreros procedentes de Colombia o Panamá que trabajan en sus barquitos, a corta distancia de las islas, sin llegar a ellas, ya que los indios, celosos de sus mujeres, no les permiten entrar.

La señorita Cuna, a partir de esta primera fiesta de la pubertad, tiene que escuchar a menudo los consejos y advertencias que, con respecto a su nuevo estado y condición, le dirigen las mujeres y ancianas de su familia. Así mismo, debe dejar para siempre todo juego infantil y conducta de tal naturaleza. La fiesta ha indicado su tránsito a la condición de mujer y como tal debe portarse.

En algunos casos, al mes de realizada la primera fiesta de la pubertad, el padre realiza una pequeña *chicha* que dura solamente una noche y en la cual la agasajada, luciendo sus mejores galas, reparte sendos tazones de chicha a los presentes. En media fiesta se retira, guardada por su madre, a su casa y la fiesta sigue sin su presencia, como simple consumo de chicha. Esta pequeña fiesta no tiene mayor importancia y muchos presciden de ella.

A continuación vendrá la segunda fiesta o *chicha* de la pubertad, en la cual se cortará aún más el cabello a la señorita (o se le cortará por primera vez, en caso de no haberlo hecho en la primera fiesta) y que indica la condición de casamentera de la joven. Esta es una gran fiesta y sus preparativos se realizan ya no en cuatro días como en la primera fiesta, sino que comienzan con tres meses de anticipación. Todas las amistades del padre cooperan en esta tarea, trayendo pescado, caza de monte que salan y ahuman para conservarlo y ser consumido en tan magna oportunidad.

El padre es el encargado de ir a invitar al personaje principal de esta fiesta (después de la señorita), que es el *Kantule*. Lo hace llevándole una *totuma* de bebida, que le entrega con mucha ceremonia. Esto significa que todos los preparativos están listos y que se le pide su asistencia a la fiesta. Es él quien decidirá cuándo se dará comienzo a la fiesta y quien designará al séquito ritual que lo acompañará en tan significativa ceremonia, como también a las mujeres encargadas de cortar el cabello, repartir la chicha, etc. El protocolo de esta fiesta debe ser respetado minuciosamente, según lo exigen las reglas tribales. Hay un personaje encargado de cada menester, y como previsión de que alguno de ellos, debido a la embriaguez, no pueda desempeñarse como corresponde, nombran a segundos o reemplazantes.

Esta fiesta no puede realizarse sin la presencia del *Kantule* y su séquito, y hasta la ubicación de ellos en la ceremonia está determinada por la tradición. El séquito masculino del *Kantule* se compone de seis individuos, teniendo cada uno una labor a realizar durante la ceremonia, tal como quemar el cacao, repartir la chicha, portar el agua, encargarse de la hamaca del *Kantule*, cortar la flauta, etc. También nombra a cuatro mujeres que se encargarán de cortar el cabello a la señorita (esta mujer recibe el nombre de *Ietë*), la repartidora de chicha, la repartidora del agua para el enjuague de la boca, etc. Estas mujeres permanecen en una choza, que ha sido construída al efecto, separada de los hombres.

La fiesta comienza cuando el *Kantule*, vistosamente ataviado con su hermoso sombrero de altas plumas, se dirige con su séquito portando las flautas, maracas y hamacas para dormir, a la casa de la fiesta, que es el hogar de los padres de la agasajada. El primer paso del ritual consiste en que el *Kantule* y sus ayudantes fumen sus pipas y quemen cacao seco y tabaco que dan a oler a los invitados. Luego, cuando todo el pueblo está ya presente, se les comienza a pintar los pies con *achiote*, como también la nariz. El objeto de estas pinturas, según he sido informada, es ahuyentar a los espíritus malignos de la casa, para que no puedan hacer daño a la niña. Realizado todo esto, se reparte el agua para el enjuague de la boca y acto seguido se reparte la chicha. El *Kantule* es el primero en probarla y a continuación los miembros de su séquito. Luego, todos los presentes.

A pesar de que ingieren gran cantidad, cuidan de no embriagarse totalmente, pues en la madrugada tendrá lugar una ceremonia importante: el canto y el baile del *Kantule* y sus ayudantes. Los instrumentos musicales usados en esta oportunidad (flautas y maracas) han de ser nuevos, confeccionados especialmente para esta ocasión. Son lavados con mucho cuidado antes de proceder a usarlos. Entonces el *Kantule* comienza a cantar las canciones tradicionales, en las cuales habla del significado de esta ceremonia, su importancia, alaba a la niña y señala su nueva condición y destacada posición cultural; habla también del origen de esta ceremonia, del héroe cultural *Ibeórgun* quien estableció todos los pasos de la fiesta, etc.

Es en esta oportunidad cuando el *Kantule* da un nombre a la señorita, nombre que generalmente está en relación con el físico de ella. Por esto, a esta fiesta se le llama *Inna Nuga* o sea: Chicha del nombre. El *Kantule* comienza entonces a cantar por largo rato una gran cantidad de nombres tales como: *Mani ebi Kindiligua, Olo ebi Kindiligua, Ina ebi Kindiligua*, etc. La madre de la niña está atenta

a este largo repertorio y cuando oye uno que le gusta se lo dice al *Kantule*, y entonces se le adjudica este nombre.

En las islas que están en contacto con la civilización, las indias reciben el bautismo cristiano y llevan, pues, nombres latinos. Pero he conocido algunas indias que ostentaban dos nombres; uno Cuna, y el otro latino, y eran llamadas indistintamente por ambos.

En la segunda noche de la fiesta, tiene lugar el corte del cabello. La *Ietë* corta el cabello de la niña cuando el *Kantule* lo indica con su canto. La niña es pelada al rape y los invitados van tomando *totumas* de chicha a medida que van cayendo los mechones de cabello. La algarabía es general, ya que la chicha va exaltando los ánimos y la comida va fortaleciendo a todos. Entonces las mujeres, hermosamente ataviadas y adornadas, bailan alrededor del *Kantule*, quien canta sus consabidas canciones. Luego salen a bailar los hombres y para finalizar tiene lugar el verdadero banquete.

Esta ceremonia tiene gran importancia, pues indica que la niña está en edad de casarse. Los padres tienen gran interés en celebrarla, pues de no ser así, la niña no podrá casarse, y ya sabemos la importancia que esto tiene en la vida de la mujer, circunstancia ésta precisamente que le da tal relieve cultural, vinculado como está a la economía familiar. Hasta que contraiga matrimonio, de lo cual se encargará su padre, la señorita se ocupará de las labores propias de su sexo y lucirá lo más engalanada posible.

Con respecto a la fiesta de la pubertad es de advertir que actualmente ya no se realiza en islas como Narganá y Corazón de Jesús, pues estas islas están muy en contacto con la civilización. Pero en las otras islas más lejanas y donde no permiten al extraño (llamado por ellos *huaca*) permanecer en ellas, tales como Aligandí, Tubalá, Mulatupu, Caledonia, Cartí, Maukí, etc., sí se celebran estas fiestas y todo el pueblo tiene la obligación de asistir a las ceremonias, según me informó el tercer *Sahila* de San Blas.

Después de celebrada la segunda fiesta de la pubertad, la señorita se preocupa aún más por su apariencia personal. En esta edad, incluso diariamente, es común verlas lucir todo su joyel y dedicar largas horas a su arreglo personal y a confeccionarse *molas* y adornos de pies y brazos. Presentan entonces un contraste aún mayor con la sencillez de la indumentaria de sus hermanos varones. Al respecto me contaba el tercer *Sahila* de San Blas que cuando, muchacho todavía, volvió de sus estudios que realizaba en Panamá, se extrañaba del excesivo lujo de su hermana, quien llevaba más de trescientos dólares en joyas. Y al preguntarle a su padre por qué ella lucía tanta fortuna en su persona y en cambio él iba tan sencillamente vestido, el

padre le contestó que así debía ser, pues ella estaba en la edad de casarse y debía aparecer lo mejor ataviada posible para no desmerecer. Hay que tener en cuenta que si la señorita luce mucha fortuna en su indumentaria, el padre entonces podrá exigir un marido rico para ella. Esta circunstancia está pues muy vinculada con la economía familiar.

A pesar de tanto arreglo personal, la joven Cuna no muestra una abierta coquetería. Hacerlo dificultaría su casamiento, pues toda familia Cuna quiere que su hijo se case con una niña pudorosa y que no tenga fama de coqueta. De allí, los muchos consejos que se le dan a la señorita y la excesiva vigilancia a que se la somete. Ellas muestran, pues, mucho recato en su comportamiento y las coqueterías no pasan de miradas, risas y cuchicheos con jovencitas de su edad.

Los casos de relaciones sexuales antes del matrimonio son muy contados, dado el celo extremado con que el indio Cuna cuida a sus hijas y hermanas y el respeto que tiene para las leyes de endogamia y matrimonio de su cultura. No obstante, en las islas que están en contacto con la civilización se dan muchos casos de relajamiento de costumbres. En las islas Narganá y Corazón de Jesús hay una considerable proporción de mestizaje, a raíz de que muchas indias se unen con blancos y en algunos casos con negros (esto en menor proporción, pues los Cunas muestran una gran aversión a la raza de color). En su gran mayoría estas uniones son ilegítimas, ya que no han pasado ni por el matrimonio eclasiástico, civil y menos aún por el indígena que prohibe radicalmente casamiento con individuos que no sean Cunas. A este incipiente relajamiento moral ha contribuído el contacto con los blancos, quienes desgraciadamente ven en las indias objetos de placer y son muy pocos los que las toman como esposas legítimas. Otra causa de esta situación es la errónea interpretación de las costumbres ciudadanas y la adopción de las mismas sin estar preparadas para ello. Generalmente, la india que tiene un hijo con blanco *(huaca)*, tiene que desprenderse de él para ser recibida nuevamente entre los suyos.

La pubertad coincide con la asistencia a los planteles de Educación Secundaria. Pero son pocas las niñas privilegiadas con esta educación; generalmente hijas de notables Cunas, que han sido becadas por el gobierno de la República o en otros casos, niñas que están al servicio de familias en otras provincias. No obstante, estos casos son los menos. Tenemos que advertir que recién en el período escolar 1956-1957 se inaugurará la escuela secundaria en Narganá, por lo tanto, antes las jóvenes destinadas a estudiar para maestras (profe-

sión preferida) tenían que trasladarse a otras provincias donde existieran planteles de Educación Secundaria.

Tuve una experiencia anterior a esta investigación con respecto a niñas Cunas estudiantes de maestras, en una Escuela Normal del Estado. Estas niñas demostraban una peculiar conducta al no reunirse con las demás compañeras, sino que, por lo contrario siempre estaban juntas las tres y a veces hacían grupo con dos varones, Cunas también, estudiantes de ese plantel. Pero a pesar de este retraimiento, ellas, y también ellos, accedían a aparecer en las fiestas escolares con sus hermosos vestidos y joyas, cosa que hacían con mucho orgullo, conscientes como estaban (peculiaridad Cuna) de la importancia de su cultura.

El hecho de que una joven Cuna estudie en planteles Secundarios de la capital o de otra provincia, no significa que al cabo de su preparación ella haya adoptado definitivamente el modo de vida del panameño común. Muy al contrario, al volver a sus lares, no obstante ejercer entre sus hermanos la profesión de maestras, siguen viviendo en las mismas condiciones que sus hermanos de cultura. Aún cuando las jóvenes Cunas que han recibido educación secundaria prescindan del uso de su vestido típico adoptando la vestimenta europea, se dan casos de jóvenes Cuna, quienes luego de pasar varios años en la capital, al volver a su isla, adopten nuevamente las costumbres y también la vestimenta características de su cultura. Por otra parte, el maestro Cuna no desdeña casarse con una india que mantenga fielmente sus costumbres y dictados culturales. Conocí a un maestro indígena cuya esposa vestía, actuaba y educaba a sus hijos según los imperativos de la cultura Cuna. El hecho de haber adquirido una educación secundaria no significaba para ellos desprecio de sus costumbres ancestrales. Por otra parte, hacerlo significaría exponerse al desprecio y aislamiento a que lo confinarían sus coterráneos. No obstante, pienso que no es el miedo a esta situación lo que lleva al Cuna que ha tenido contacto con la vida de la ciudad a seguir respetando sus costumbres, sino el respeto y orgullo que sienten por su cultura. Nunca olvidaré una experiencia que tuve en la biblioteca de Narganá donde me atendió un joven bibliotecario indígena, quien al verme contemplar un retrato de un alto jerarca tribal ya desaparecido, me dijo que era el "padre de la civilización Cuna", y se extendió en amplia explicación de su cultura.

La joven Cuna, a pesar de su natural recato, no muestra esa timidez y sentimiento de inferioridad con respecto al hombre de la ciudad, como en cambio sucede en otras culturas. Muy al contrario, son ellas quienes miran curiosamente, analizan y comentan a cuanto fo-

rastero se les ponga a la vista. Esto, en realidad, es característico de la mujer Cuna, de toda edad y condición.

La mujer Cuna no gusta de hablar con forasteros, pero cuando tiene que hacerlo se dirige a ellos en su idioma vernáculo y no en Castellano, aunque pueda hacerlo. Esta característica es dable observarla no sólo en mujeres casadas sino también en jovencitas y aún en niñas de poca edad. Esto es prueba del alto concepto en que tienen a su cultura. No consideran que deben ellas molestarse en hablar en otro idioma teniendo ellas el suyo propio, sino que debe ser el forastero quien lo haga.

La elección del marido

La mujer Cuna no participa en lo absoluto en la elección del marido. De este menester se ocupa su padre, quien toma gran interés en el asunto, pues se trata no solamente de un hecho social sino de carácter económico. El casamiento de la hija significa la adquisición de un nuevo elemento familiar que estará bajo sus órdenes. La residencia es matrilocal, así es que el marido se incorporará a la familia de la novia y trabajará para el suegro y le deberá respetar. Cuando el suegro muere y la hija del matrimonio contraiga nupcias, él a su vez se convertirá en un *saka.*

El matrimonio casi siempre se realiza entre indígenas de una misma isla, nunca con indios de otras tribus y menos de otra raza. Son muy raros también los matrimonios entre primos. Según me informaron, antiguamente no se casaban entre parientes, lo que podría indicar la anterior existencia de una exogamia de clan, hoy desaparecida.

El padre pone gran interés en la elección del marido para su hija. Procura que éste sea ante todo muy trabajador, respetuoso, sano y, si es posible, rico; que tenga un buen *cayuco* (canoa monóxila) y tierras. El padre ha gastado gran cantidad del dinero que ha ganado en la venta de los cocos en las fiestas de la pubertad de su hija, como también en sus hermosos aros, pectorales y collares. Además, la madre ha hecho de ella una mujer preparada para su futuro de esposa, y madre. Él puede, entonces, exigir un buen marido para su hija.

Generalmente, el padre piensa en el matrimonio de la niña cuando ésta cuenta 14 ó 15 años (edad que se retrasa en las islas en contacto con blancos debido a la asistencia a la escuela). Observa entonces a los futuros candidatos para elegir el mejor. El candidato ignora que es observado y los designios que pesan sobre él. Cuando el padre de la niña casamentera ha llegado a la conclusión de que tal joven es

digno de su hija, se dirige al padre del muchacho y le dice que tiene una hija en edad de casarse y que ha pensado que su hijo será buen marido para ella. Casi nunca la respuesta es negativa, sobre todo si los respectivos padres son amigos, y el padre del novio sólo insiste en que, ya que su hijo va a formar parte de un nuevo hogar, se le trate con consideración, se le respete y no se abuse de él.

Por otra parte, el novio, luego del arreglo con su padre, no es informado del proyecto. Permanece ignorante de todo esto hasta que, por orden del futuro suegro, dos jóvenes de la isla lo cargan en brazos y lo llevan a la casa de la niña, donde lo depositan en una hamaca junto a ella. Con esto comienza el ritual del matrimonio, ritual que, generalmente, dura cuatro días.

Los jóvenes que llevaron al novio cantan canciones alusivas y lo llaman con el nombre de "marido". Con esto, el novio se da por enterado de su condición. Sigue el ritual, entonces, con el baño del novio, quien luego se retira a su casa para volver al día siguiente. Algunas veces el novio hace un simulacro de huída, con carácter chistoso, pero esto no es lo corriente. Ahora bien, si el novio no gusta de la niña, aprovecha esa noche para escapar de la isla y huir así de un martimonio desagradable para él. En el caso contrario, se queda en su casa y durante tres días el suegro lo va a buscar a su casa y lo lleva a la novia; se sientan en la hamaca donde permanecen mirándose y conversando o tomando tazones de *chucula*, pero evitando todo juego amoroso. Al cuarto día, el suegro lleva al novio al bosque, donde lo somete a una prueba que determinará si el joven es buen trabajador y si es capaz de mantener a una familia con su trabajo.

La prueba consiste en cortar una determinada cantidad de árboles y llevarlos luego a la cocina de la novia. Si el joven desfallece y no puede terminar la labor, queda anulado todo el ceremonial y pierde a la novia. En caso contrario, victorioso de la prueba, luego de beber una *totuma* (calabaza) de *chucula* que le brinda su novia, se dirige con ella al hogar de sus padres a buscar sus herramientas de trabajo, para encaminarse entonces al nuevo hogar que, como hemos dicho, es la casa de la novia. Con todo este ritual el matrimonio ha sido consumado y los novios pueden emprender ya su vida matrimonial.

Viven, pues, bajo el mismo techo que el *saka*, y colocan sus hamacas juntas en el lugar que les hayan designado. Si hay otras hijas casadas en la familia, también colocarán sus hamacas dentro de la casa del *saka*, de manera que en una familia numerosa es dable encontrar varias hileras de hamacas, pertenecientes a la familia de cada una de las hijas del jefe de la familia.

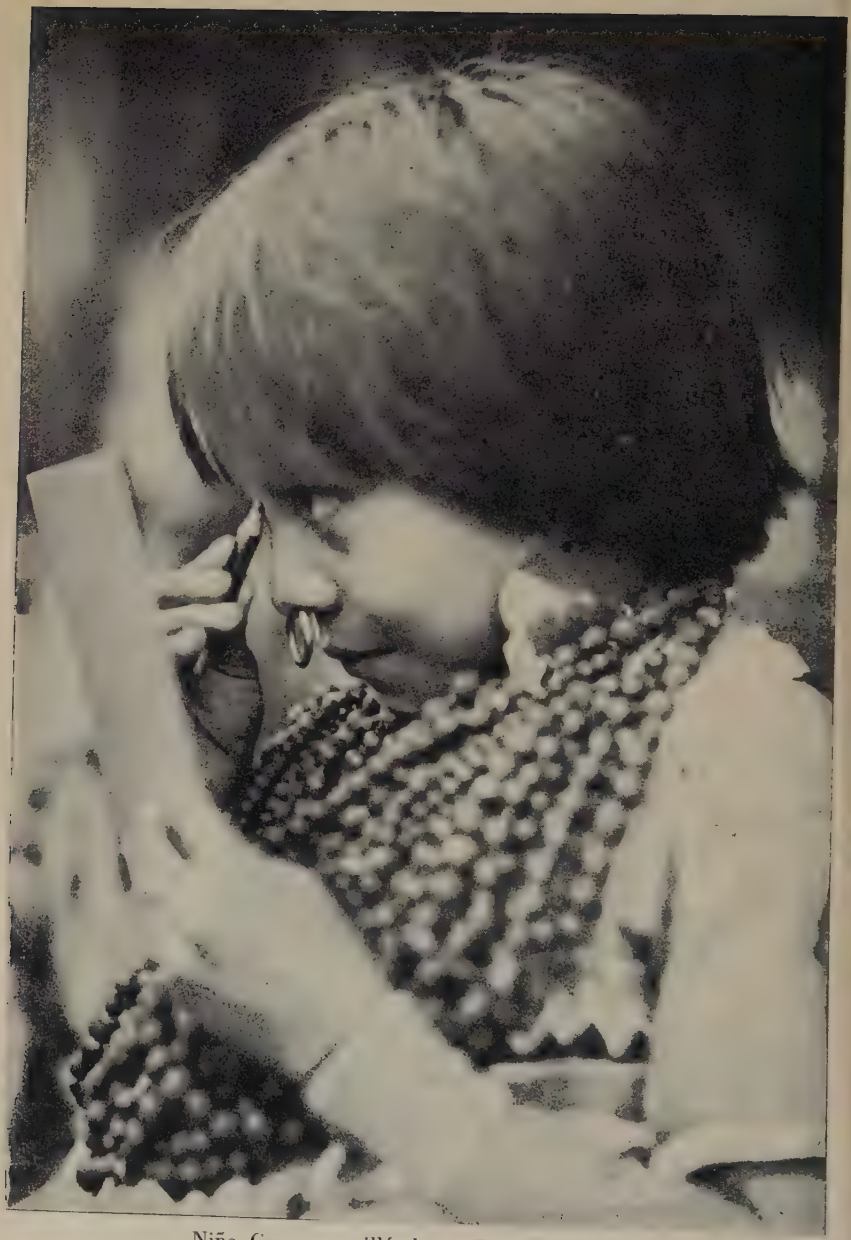
De esta manera el novio se ha convertido en un miembro del grupo familiar de la novia, y en un brazo más de trabajo que estará a las órdenes del *saka* hasta que éste muera.

Respecto a esta costumbre o institución cultural, han establecido los indios de San Blas en su Carta Orgánica, en el artículo 37: "En el matrimonio, la mujer lleva al varón, el que está obligado a trabajar al servicio de la familia de su esposa".

En el matrimonio, la garantía de virginidad no es problema, pues dada la completa ignorancia de asuntos sexuales en que se mantiene a las niñas, la vigilancia constante a que son sometidas y la temprana edad del casamiento, la oportunidad de amores pre-nupciales es nula.

Cuentan los Cunas que, antiguamente, el novio tenía que servir algunos años como peón al padre de la niña para poder ganarla en matrimonio.

Actualmente, en algunas islas ha desaparecido el respeto por el matrimonio tradicional, o por lo menos por el carácter exclusivo del padre en los arreglos matrimoniales, y algunos jóvenes eligen sus novias y van a pedirlas a los respectivos padres. Pero esta forma no está dentro del cuadro de imperativos culturales Cunas.



Niña Cuna maquillándose. *Foto Grace Line.*

UNA VISITA A LOS INDIOS DE LA TIERRA DEL FUEGO

por Hipólito Solari Yrigoyen

Summary

In this work the general characteristics of the two Indian groups which inhabited Tierra del Fuego until the establishment of the white man briefly is described. These two groups were the Onas, situated in the North, and the Yamans or Yagans, in the South.

The Ona Indians —to use the name given to them by the Yamans, since they call themselves the *Selkmans*— spoke their own language and were a tall strong people. The hunting of guanacos was their principal means of livelihood. At the present time this group has almost entirely disappeared due to epidemics and to the persecutions of the whites.

The Yamans, in contrast to the Onas, were an exclusively marine people who only rarely ventured inland. They were of a frail constitution and lived in constant fear of attacks by the more robust Onas. Originally these Indians numbered 3,000, but contact with the white man has almost completely extinguished them. They also had their own language and thanks to the English missionary, Thomas Bridges, a vocabulary of more than 32,000 Yaman words has been preserved.

At the present time, very few Yagans are to be found in Argentine territory. The small number of Indians who remain of this group inhabit Navarino Island, which belongs to Chile, and speak both their native tongue and Spanish.

Una inquietud enraizada en preocupaciones históricas nos ha llevado a Tierra del Fuego, con el propósito de visitar a los últimos indios que aún quedan, vestigios de los pueblos que la habitaron.

Al pasear por las calles de Ushuaia pudimos observar en los escaparates de una tienda un banderín con el nombre de la ciudad y la leyenda "Indios Onas". Completaban el cuadro dos personajes cobrizos y rudos, pintados sobre la tela. El episodio, aunque intrascendente, nos pone de relieve la ignorancia de los actuales pobladores sobre sus antecesores de 80 años atrás y sobre el origen del nombre de su ciudad.[1]

Trataremos de refrescar algunos conocimientos haciendo una rápida síntesis de los indígenas que ocuparon Tierra del Fuego hasta el establecimiento de los blancos, a fines del siglo pasado. Dos familias indias, los onas al Norte, y los yámanas al Sur, fueron sus anteriores habitantes.

---

1 Ushuaia es palabra yagán y no debe acentuarse sobre la i. Significa puerto interior hacia el poniente.

Los Onas

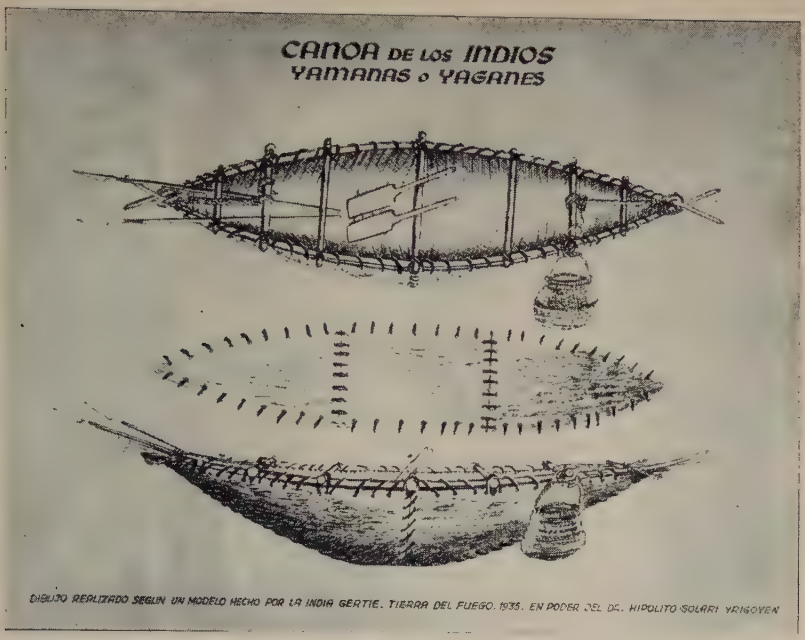
En toda la región Norte y Este del territorio vivían los onas, integrantes del grupo conocido con el nombre de *chonik* o patagones del Sur, al que también pertenecen los tehuelches. Es ésta la familia de indígenas "gigantes" que desde el viaje de Magallanes fueron conocidos por el nombre de *patagones*. Los onas de Tierra del Fuego estaban divididos en dos grupos, uno de ellos ocupaba casi todo el territorio, y es conocido con el nombre específico de *onas* y el otro, arrinconado en el Sudoeste de la isla, lleva el nombre de *aush*. Sobre este último grupo poco se sabe, pues a la llegada de los españoles estaba casi extinguido. Los onas eran altos y corpulentos: vivían especialmente de la caza del guanaco y se vestían con sus pieles. Utilizaban el arco y la flecha y hablaban una lengua propia. Se llamaban a sí mismos *selkman*, ya que el nombre de *onas* les era dado por los yámanas. Hoy están casi extinguidos, siendo las principales causas de su desaparición las epidemias, especialmente el sarampión, que les trajo el hombre blanco, y la persecución despiadada llevada a efecto por los pobladores llamados civilizados, que hasta llegaron a pagar una libra por el par de orejas indígenas. Bueno es señalar que dentro de la barbarie blanca hubo excepciones honrosas. Entre otras, se destaca la familia Bridges, que fundó su establecimiento Viamonte para proteger a los indios y conservarlos en su ambiente. Otra excepción notable fueron los padres Salesianos, encabezados por Monseñor Fagnano.

Los Yámanas

Los yámanas fueron los habitantes de la región Sur de Tierra del Fuego y a la vez los más australes del mundo. Los yaganes,[2] como también se los llama, pertenecen al grupo de los canoeros magallánicos, integrado además por los alacalufes, que poblaban el Sur chileno. Lucas Bridges[3] ha dicho gráficamente que "los onas eran tan distintos de los yámanas como los pieles rojas de los antiguos británicos". Los yámanas eran buenos marinos y tenían el canal de Beagle por centro de operaciones. Navegaban en canoas hechas con corteza de madera de haya y herramientas de hueso. Pasaban la mayor parte del tiempo en sus embarcaciones, de ahí que su configuración física estuviese deformada por influencia del *habitat*. Rara vez se aventuraban tierra

[2] El nombre de Yaganes se los dio el rev. Thomas Bridges, esforzado civilizador que, teniendo 13 años, en 1856, partió de Inglaterra a Tierra del Fuego, donde se estableció años después. Proviene de Yahgashaga (montaña, valle, canal).

[3] "El último confín de la tierra", pág. 59.



adentro, pues temían a los onas. Las únicas tierras por ellos ocupadas eran las de la costa Sur de Tierra del Fuego, resguardadas por la cadena de montañas, y las de las islas de Navarino, en territorio chileno. Se alimentaban de la pesca, y sólo de vez en cuando cazaban guanacos, utilizando por excepción las pieles para cubrirse. Su configuración física era endeble: piernas cortas y arqueadas y baja estatura siendo el término medio 1,55 metro. Hombres y mujeres utilizaban un pequeño delantal de cuero de nutria, lobo marino o zorro. Las mujeres llevaban collares de conchillas pulidas y enhebradas artísticamente. Las armas principales eran la lanza y los arpones, usando también cuchillos de hueso. Habitaban en chozas consistentes en un armazón de troncos en forma de arco, recubiertas con ramas y pieles. Consignamos, como dato interesante, el hecho de que las canoas, por ser de corteza de madera, no podían encallarse en la costa, debiendo por lo tanto ser atadas en las algas marinas que se encuentran a bastantes metros. Desde ahí las mujeres llegaban a tierra nadando, tanto en invierno como en verano, pese a la frialdad de las aguas.[4] Ningún hombre blanco se atrevería a realizar una hazaña de tal naturaleza. Todas las indias nadaban; era muy raro, sin embargo, que los hombres supieran hacerlo.

[4] Ver Roberto Reynolds: "Las canoas de los yaganes y un pequeño recuerdo al artesano indígena". Anales del museo Nahuel Huapi. T. III, pág. 33, 1953.

El fuego tenía mucha importancia en la vida de los yámanas. Estaba continuamente encendido y a su lado calentaban los cuerpos. Cuando subían a las canoas encendían el fuego en el centro de las mismas sobre una base de arena y césped húmedo. Los yámanas que estaban en tierra avisaban cualquier hecho inesperado a los que andaban pescando, arrojando ramas verdes a la hoguera, con el fin de hacer señales con humo negro. La visión de estas fogatas por los conquistadores podría ser uno de los orígenes del nombre de Tierra del Fuego. Los yámanas tenían lengua propia, rica y armónica. El misionero inglés Thomas Bridges reunió un vocabulario de más de treinta y dos mil palabras. Hasta la llegada de los blancos, los yámanas constituyeron un pueblo de unas tres mil almas. El contacto permanente con los portadores de la civilización los ha aniquilado casi por completo.

Los últimos Yaganes

En territorio argentino, salvo alguna excepción, no queda ningún indio yagán puro. Los pocos que existen se encuentran en el puerto Mejillones de la isla de Navarino, en territorio chileno, donde los hemos visitado. Viven casi totalmente aislados, y esto es un buen aliciente para la conservación de los últimos sobrevivientes. Habitan unas pequeñas casillas de madera facilitadas, con seguridad, por el gobiernos del país vecino. Tienen pocas ovejas, que se crían prácticamente solas, y que les proporcionan alimento. En la época de la esquila, algún indio joven marcha a trabajar a alguna estancia, y a su regreso trae dinero suficiente para abastecer de café, azúcar y yerba sus congéneres. Anteriormente cruzaban con frecuencia a territorio argentino. Hoy en día son tantas las trabas burocráticas, que sólo lo hacen por excepción.

El jefe de esta pequeña comunidad yagán es don José Milisich, nombre que recibe entre los cristianos, siendo su nombre indio *Lamanatiquens (Lamana:* cabeza). A Milisich lo llaman cacique, lo cual es una degeneración moderna, pues los antiguos yaganes no tenían ningún tipo de organización social. Don José Milisich tiene alrededor de 75 años, lo que significa que ha pasado su infancia en un medio que nosotros llamamos "incivilizado". La última esposa de Milisich es doña Rosa, mujer de unos 50 años y como él, yagán pura. La mujer más vieja del grupo es doña Julia o *Karjpacolkeepa (keepa:* mujer), a quien le atribuyen con exageración 114 años. Partiendo de la base de que sólo tuviera 90, llegamos a la conclusión de que esta anciana se ha hecho moza viviendo en plena edad de piedra, exacta-

Puerto Mejillones en la isla Navarino, Chile.

mente igual a como se vivía en Europa hace miles de años. Decreciendo en orden cronológico figura Felipe Álvarez, que es hijo de un ona puro y de una aush, también pura. Felipe, que es viudo, tiene un hijo llamado Raúl, de diecisiete años, cuya madre es una india yagán. Otra hija de Felipe, Clara, de 40 años, está casada con Bernardo Sarmiento, de 28. Bernardo es mestizo, pues sólo su madre es yagán. El padre de Bernardo, llamado Benito, también vive entre ellos. Este mestizo es hijo de un español y de una india yagán. Los pocos niños que integran el grupo son hijos de Bernardo y Clara.

Entre ellos todavía hablan el idioma nativo, aunque con ciertas degeneraciones. No obstante, sería de interés científico grabar sus conversaciones para no perder definitivamente la fonética, que ningún diccionario nos podrá dar el día que estos últimos indios hayan muerto. Hablan también castellano y muestran una inteligencia bastante despierta. *Lamanatiquens* estuvo con nosotros muy cordial, y ante el permiso que le solicitamos para fotografiarlo nos contestó que sí, pues él ya estaba en todas partes del mundo: Estados Unidos, Italia e Inglaterra. En esta contestación va un tácito lamento por el interés que otros científicos del mundo se han tomado por esta familia que agoniza. La agudeza de Milisich se manifiesta nuevamente al decirnos que es imposible que entren tantas fotografías en un cajon-

cito tan chico, poniendo en duda que estuviéramos sacando todas las fotografías que decíamos. Una de las indias viejas, que se mantiene alejada del grupo, según me han relatado, habla inglés, aprendido en la época de la misión anglicana.

Del lado argentino, en la estancia Harberton, vive otra india yagán pura. Se llama Cristina, tiene unos 25 años y no es mal parecida. Está casada con Lucho, sobrenombre con el que se conoce a Luis Zárraga de 50 años de edad, hijo de padre chileno y de madre ona.

Esta pareja nos muestra la gran diferencia existente entre los dos grupos étnicos: Cristina es de baja estatura y débil, como los yaganes; Lucho es alto, corpulento y de grandes espaldas, como los onas. En cuanto a esta última familia, también a punto de extinguirse, sólo está representada por seis o siete indios que viven decadentes en territorio argentino. Hasta ellos llegó también el disparate de la dictadura, que expropió su casita al ona Garibaldi para construir un gran hotel de turistas a orillas del lago Fagnano.

Ese hotel que no pudo ubicarse en ninguna otra parte del lago más largo del mundo, motivó una de las pocas expropiaciones de la tiranía en Tierra del Fuego. De proyecto tan fantástico hoy sólo quedan restos de cimientos y el quejido de un indio perseguido en su tierra como todos los de su estirpe en agonía, ofrendados a la civilización o a la barbarie.

EL MAÍZ CHOCOCITO

NOTICIA SOBRE SU CULTIVO EN AMÉRICA ECUATORIAL

por Víctor Manuel Patiño

Summary

A race of corn called "chococito" is the only one cultivated in all the western coast of South America from approximately the Equator to 8° North latitude, in Ecuador, Colombia and Panama. This region of the Pacific coast and of the Rio Atrato is one of the most humid in the world, with more than 240" and 300 days of rain a year.

This race of maize, which has small ears and small seeds, suckers regularly and the suckers bear normal ears. The grain may be pop, flint or flour and white, yellow, purple, black in color.

Cultivation methods are unusual; there is no preparation of the land, the seed being broadcast over secondary growth vegetation which is then cut down. The seed remains on the surface of the ground. The stand of corn plants, as a result of the broadcast sowing, is very dense, but no cultivation or thinning or any other operation is given. When the ears have formed, a watch is set to prevent damage by birds or other animals.

This system of cultivation differs radically in the way mentioned, and in the absence of the use of fire, from the traditional system used by all other corn-growing peoples of America, as recorded by the chroniclers of the colonial period and as still practiced in many places today.

Material de estudio

Para la elaboración de este trabajo, se empezó el acopio de datos en 1945-1949, durante varios viajes de estudio por la costa sur del Pacífico en Colombia (bahía de Málaga hasta el río Mira), por cuenta de la Secretaría de Agricultura del Valle del Cauca. Desde 1951 hasta 1955 se intensificó la búsqueda de datos y material, con motivo de la colección de muestras de maíz por cuenta del National Research Council, de los Estados Unidos, bajo los auspicios de la Fundación Rockefeller, y se extendió a la costa ecuatoriana el radio de las observaciones.

Un resumen previo del trabajo se hizo a principios de 1952 para ser reportado a la II Reunión Interamericana de Fitogenetistas, Entomólogos y Botánicos de la Fundación Rockefeller, hecha en el Brasil en dicho año.

Las fuentes documentales, históricas y etnográficas, se han podido completar mediante la ayuda de la Fundación Guggenheim.

El Dr. Lewis M. Roberts, director de los trabajos agrícolas de la Fundación Rockefeller en Colombia, hizo algunas sugerencias para la

mejor distribución de los cuadros biométricos en el resumen mencionado atrás, y ha permitido el uso de los datos consignados en los registros y libros de la Estación Agrícola "Tulio Ospina", de Medellín, Colombia. Las fotografías que ilustran el trabajo han sido suministradas por el taller de la Oficina de Investigaciones Especiales en Medellín, con aquiescencia del Dr. Ulysses J. Grant.

El Dr. José Cuatrecasas, de la National Science Foundation, de los Estados Unidos, ha revisado la parte botánica, en lo referente a la flora nativa de las formaciones priseriales citadas.

El Dr. P. C. Mangelsdorf, director del Museo de Botánica de la Universidad de Harvard, Cambridge, Mass., ha revisado bondadosamente los originales, ha hecho algunas observaciones y ha tomado a su cuidado hacer un extracto en inglés.

El señor Pablo E. Daza B., de la Oficina de Investigaciones Especiales de Colombia, ha ayudado en la revisión de las fichas biométricas y en la corrección de algunas que aparecen erradas en los registros.

El autor desea agradecer a todas las instituciones y personas citadas, la ayuda que han tenido a bien prestarle.

Antecedentes

Todos cuantos han investigado sobre el origen del maíz están de acuerdo en que éste, en mayor grado que los otros cereales, carece de la facultad de propagarse sin los cuidados del hombre. Será, pues, extraña y digna de estudio una raza de maíz que, no sólo crece y fructifica en regiones donde por imposiciones del clima ecuatorial se considera poco recomendable el cultivo de plantas de raíces superficiales,[1] sino que lo hace con la mínima intervención humana: este es el maíz "chococito" que, con absoluta exclusividad de otras razas, se "riega" tradicionalmente en toda la costa occidental suramericana, desde la línea ecuatorial hasta el golfo de San Miguel en Panamá, lo mismo que en la cuenca del río Atrato, que desagua en el golfo de Urabá del Mar Caribe.

El autor conoció el maíz chococito en 1945, al encargarse de la Campaña de Cultivos Coloniales en la Secretaría de Agricultura del Valle del Cauca, Colombia. En un esquema de investigaciones que elaboró en 1946 para la recién fundada Estación Agroforestal del Pacífico, de Calima-Buenaventura, dependiente de la citada campaña,

[1] Sorensen, Hans: "Carta-informe sobre la Estación del Calima" (En Patiño, V. M.: *Memoria Anual de 1948*. Secretaría de Agricultura del Valle. Boletín Nº 3. Cali, 1949. Pp. 30-33).

preconizaba: "MAÍZ. Continuar la selección masal de la variedad chococito. Empezar la selección por líneas puras. Investigación de sistemas de siembra al voleo, en líneas y en matas, con y sin derriba posterior a la siembra. Rendimientos comparados. Aclimatación de otras variedades. Cultivos en suelos de terraza y de loma. Cultivos en plano y en bancales. Épocas de siembra".[2]

Por diversas causas, entre ellas la penuria de los presupuestos de la Estación del Calima, no se pudo llevar a cabo ningún experimento sobre maíz, pero se observaron los hábitos de la raza chococito en las rocerías que se hicieron en varias épocas para atender en parte a las necesidades alimenticias del personal de la institución. Se llevaron algunas variedades mejoradas de maíz de la Estación Agrícola Experimental de Palmira, pero ninguna se adaptó. Igual resultado dieron otras tentativas hechas en el mismo sentido por la Colonia Agrícola del San Juan.

A mediados de 1947 el autor envió al Dr. Hugh Cutler, entonces Curador de Botánica Económica del Museo de Historia Natural de Chicago, unas mazorcas de maíz chococito, obtenidas en el mercado de Pueblo Nuevo, Buenaventura, procedentes del río Anchicayá. Este envío fue agradecido en carta de 29 de octubre de dicho año por el director de dicha institución científica, Clifford C. Gregg.

Historia

La que parece ser la primera referencia sobre esta raza de maíz se encuentra en la relación del viaje que Gaspar de Espinosa, por mandato de Pedrarias Dávila, hizo a las provincias de Natá, Paris y comarcanas del istmo de Panamá entre el 21 de julio y el 4 de octubre de 1519. Al hablar de los mantenimientos de la provincia de Esqueva, que confinaba por el E. con Natá, por el N. con las sierras de Veragua, por el W. con Tabara Valpocoa y por el S. con Escoria, dice que el maíz es "de lo empedernido e menudo, a manera de lo del Río Grande" (Atrato).[3]

Menos detallado en cuanto a las características del grano, pero valioso por referirse concretamente a las provincias de Chocó, Sima y Tatape que demoraban al oeste de la Cordillera Occidental de los Andes colombianos, es el dato del conquistador Jorge Robledo, que se proclama él mismo como descubridor del Chocó, cuando dice que

---

2 Patiño, Víctor Manuel: *Presentación del Calima.* Cali. 1946. P. 127.

3 Medina, José Toribio: *El descubrimiento del Océano Pacífico.* Vasco Núñez de Balboa, Hernando de Magallanes y sus compañeros. Vol. II. Santiago de Chile. Imprenta Universitaria. 1913. P. 285.

en tales provincias "sus mantenimientos es maíz menudo... y mucho pescado, de los muchos ríos que van al Darién".[4]

Pero sólo en el tercer cuarto del siglo XVI Cabello Balboa describe en veinte palabras el sistema de siembra del chococito. Dice así el autor de la "Miseclánea Antártica", buen conocedor del Nuevo Reino de Granada, Quito y Perú; "Es tan viciosa de comer y beber la gente de esta tierra (la provincia de Esmeraldas, que se extendía en su tiempo desde la bahía de Buenaventura hasta el cabo Pasao, y comprendía por consiguiente la costa sur colombiana que también se llamó Barbacoas), que en esto y en guerrear a sus vecinos ocupa el tiempo, y esto viene de la increíble fertilidad de la tierra, *porque no hacen más que arrojar el maíz en la montaña y cortar el monte encima y acude la cosecha;* ciento por uno (el subrayado es nuestro)".[5] Aunque la relación fue escrita en 1585, las observaciones, más exactas que las de viajeros y científicos que visitaron después esa región, son muy anteriores, pues Cabello Balboa llegó por primera vez a Atacames (zona de chococito), el 15 de septiembre de 1577, en misión de reducir a la obediencia y a que se sujetasen a la Audiencia de Quito, a los esclavos que desde fines de 1553 se habían establecido en esa parte del litoral ecuatoriano y fundado allí, bajo el caudillaje de Antonio Illescas, una especie de república negra o quilombo, cuyas vicisitudes narran detalladamente el autor citado y González Suárez en su "Historia General del Ecuador", t. IV, pp. 16,28.

No obstante, el conocimiento de este maíz por los españoles debió ser más antiguo. Aunque no se le identifique de modo especial por los cronistas de los primeros descubrimientos del Mar del Sur (lo que se puede aplicar a todas las razas de maíz), debió ser chococito y no otro alguno, el que encontraron Andagoya, Pizarro, Almagro y Bartolomé Ruiz. Aun antes, debieron haberlo encontrado el capitán de Pedrarias y factor de Santa María de la Antigua del Darién Juan de Tavira, que penetró setenta u ochenta leguas Atrato arriba en septiembre de 1517 y pereció ahogado en ese río; dos años antes (agosto de 1515), el propio Vasco Núñez de Balboa en sus incursiones en busca del Dabaide, que se deberán mencionar otra vez en este estudio; y aun

---

[4] Robledo, Jorge: *Descripción de los pueblos de la Provincia de Ancerma* (En Jijón y Caamaño, J.: Sebastián de Benalcázar, II. Quito. 1938. P. 80 Documentos).

[5] Cabello Balboa, Miguel: "Verdadera descripción y relación larga de la Provincia y Tierra de las Esmeraldas, contenida desde el Cabo comúnmente llamado Pasao, hasta la bahía de la Buenaventura, que es en la Costa de la Mar del Sur, Reino de Pirú"; hecha por... clérigo... (En *Obras*, vol. I. Edición de Jijón y Caamaño. Editorial Ecuatoriana. Quito. 1945. P. 16).

antes el mismo Balboa cuando descubrió el Atrato, que primero se llamó San Juan y Río Grande, el 24 de junio de 1512.

Tampoco lo menciona Oviedo, no obstante que durante su permanencia en Santa María del Darién como veedor, debió tener oportunidades de informarse sobre las peculiaridades de dicho maíz. Tres veces, al hablar de las tribus Chocó y afines que vivían en barbacoas, dice que salían en canoa a sembrar sus maizales en las partes más enjutas, ya que la región que aquellas tribus habitaban estaba llena de lagunas y anegadizos.[6] El único pasaje donde sugiere su existencia, tal vez por informes que le comunicara alguno de los expedicionarios de Vadillo o por éste mismo, es cuando, al referirse a la entrada de los españoles del Licenciado, el 13 de marzo de 1538, dice: "llegaron a un valle e çavanas, donde había mahiz sembrado y como trigo las cañas dél, o poco más gruesas: e llamase el Valle de Peta", en los dominios de Nutibara, que Trimborn ha ubicado en la parte alta de la cuenca del Riosucio,[7] y por consiguiente, dentro del área del maíz chococito, como se verá adelante.

Cieza, en las obras que de él se conocen, tampoco habla específicamente de este maíz, aunque debió conocerlo primero en esta entrada con Vadillo hasta doblar la Cordillera Occidental para caer a Buriticá, y después entre las tribus de ambas márgenes del Cauca en el actual territorio caldense, que como encomendero en la región de Arma tendría muchas oportunidades de conocer si, como es de sospechar, el chococito se regaba por los Caramantas, Cartama, Supía y Anserma, como intentaremos demostrarlo en otra ocasión.

Al mismo maíz en cuestión parece referirse fray Adrián de Santo Tomás en 1630, como se infiere del siguiente párrafo: "El continuo llover, sin conocido verano, hace esta tierra húmeda, fértil, por los muchos ríos caudalosos y de arrebatadas corrientes que dan abundancia de pesca regalada... abundante de legumbres y de raíces... *aunque el maíz es escaso por ser menudo, si bien es sabroso tostado*" (el subrayado es nuestro).[8]

En una interesante relación sobre el Chocó, hecha a fines de 1780 por el capitán de ingenieros Juan Jiménez Donoso, de Cartagena, por

6 Oviedo y Valdés, Gonzalo Fernández de: *Historia general y natural de las Indias, islas y Tierra-Firme del Mar Océano.* T. II. Madrid. 1852. P. 454.

7 Trimborn, Hermann: "Tres estudios para la etnografía y arqueología de Colombia. Los reinos de Guaca y Nore". (*Revista de Indias.* Madrid. Año IV. 1943. Pp. 43-91).

8 Santo Tomás, Fr. Adrián de: "Reducción del Guaymí y el Darién y sus indios" (En Requexo Salcedo, Juan: *Relación Histórica y Geográfica de la Provincia de Panamá.* 1640. Colección de libros y documentos referentes a la historia de América. T. VIII. Madrid. 1908. P. 86).

orden del Virrey Flores, y publicada por Enrique Ortega Ricaurte,[9] se encuentran las siguientes observaciones, exactas en cuanto al procedimiento, pero equivocadas en la interpretación: "La agricultura, sin embargo de la fertilidad de la tierra, está muy atrasada, o casi es ninguna, porque lo que únicamente se cultiva es el maíz y la caña dulce con algunas hierbas y raíces sin embargo de darse cuanto se siembra. Pero nada puede manifestar más el estado en que está la agricultura que el modo que tienen en beneficiar el maíz, sin embargo de ser fruto de la primera necesidad; *no hacen más que regarlo por el monte o bosque, que por la mucha humedad se hace impenetrable, y luego lo talan de modo que viniendo a podrirse las hojas y secarse las ramas le sirven de capa y nacen aunque por esta razón sin vigor y de grano muy menudo, aunque la semilla sea del mejor* (subrayado como en anteriores ocasiones)".

Otras referencias históricas aparecen adelante cuando el asunto lo requiera.

Del nombre

A continuación se pasa revista a las distintas denominaciones que recibe el maíz objeto de este estudio.

A) En el litoral norte del Ecuador se conoce con los nombres de "criollo" y "de pollo" o "de gallina", y con ambos lo ha colectado el autor en las provincias de Pichincha y Esmeraldas. El primer nombre indica el carácter de vernacular o terrígena, y los otros dos proceden de la utilización más frecuente de tal raza de maíz como alimento de aves domésticas. Acosta Solís lo distingue solamente como "variedad microsperma o pequeña"; en la descripción que hace, parece que confunde algunos aspectos de la raza en cuestión, con los de la "dura" o "amorochada", que cita como principal en la provincia de Esmeraldas, pues dice: "El desarrollo es rapidísimo, pues tiene choclo a los setenta y cinco, ochenta días de sembrado y la mazorca o grano a los ciento diez, ciento veinte días. El tamaño de la caña pasa de dos metros y dos cincuenta más o menos de altura y nunca es gruesa. Los entrenudos son muy alargados".[10] Este desarrollo rápido debe

[9] Jiménez Donoso, Juan: "Relación del Chocó, o de las provincias de Citará y Nóvita que tienen esta denominación, en que se manifiesta su actual estado y el en que parece se podrían poner conforme al reconocimiento del Capitán de Ingenieros... Noviembre 15 de 1780" (Ortega Ricaurte, Enrique: *Historia documental del Chocó.* Publicaciones del Depto. de Biblioteca y Archivos Nacionales. Vol. XXIV. Bogotá. 1954. P. 220).

[10] Acosta Solís, Misael: *Nuevas contribuciones al conocimiento de la provincia de Esmeraldas.* Quito. 1944. P. 416.

entenderse en comparación con los maíces de la sierra, pues en realidad el chococito no es un maíz precoz.

B) En el litoral del departamento colombiano de Nariño recibe los nombres de "común" o "criollo", o se le identifica solamente por el color del grano (blanco, amarillo, etc.) Una sola vez se ha recogido el nombre "costeño". En una muestra sin colector conocido existente en Medellín (véase adelante), figura como "guanamito", diminutivo de "guánamo" que algunos aplican a la tribu de los indios cayapa, que viven en los ríos Cayapas y Santiago de la provincia ecuatoriana de Esmeraldas. Al autor este nombre nunca le fue reportado en sus viajes por aquella región.

C) En la costa del Cauca se conoce con el nombre del color predominante. Una sola vez se ha recogido el nombre "cholito". Cholos son los pocos indios que quedan en esta porción de Colombia, que son verdaderos Chocó.

D) En la costa del Valle del Cauca se designa con el nombre genérico de "chococito" o con el de la variedad respectiva, según el color.

E) En Antioquia, Caldas y Valle del Cauca geográfico, se le da el vago nombre de "maíz indio", que en el propio Chocó se emplea para distinguir la variedad roja de que se hablará adelante. Como "maíz indio" lo colectó en Pueblo Rico (Caldas), en fecha no precisada de 1948 o 1949, el ingeniero agrónomo Rafael Viloria, por instrucciones de la Secretaría de Economía de Caldas para obtener muestras de maíces del sector occidental de ese departamento. Las muestras recogidas por Viloria fueron enviadas a Bogotá al Dr. J. G. Hawkes, quien por 1950 hacía en Colombia estudios sobre botánica de la papa, pero que no estuvo en Pueblo Rico. Para que no siga prosperando la especie de que Pueblo Rico sería centro de origen de esta raza de maíz, creencia que va encontrando asidero hasta en el ilustre sociólogo Luis López de Mesa,[11], se considera necesario aclarar, como se ha hecho, tanto las informaciones del Dr. P. C. Mangelsdorf, a quien Hawkes envió las muestras de Pueblo Rico, como las del ingeniero agrónomo Daniel Mesa Bernal, una y otra de abril de 1951.[12] [13]

---

[11] López de Mesa, Luis: *Escrutinio sociológico de la historia colombiana.* Academia colombiana de la Historia. Biblioteca Eduardo Santos. Vol. X. Editorial ABC. Bogotá. 1955. Pp. 107-108.

[12] Mangelsdorf, Paul C.; Oliver, Douglas L.: *Whence came maize to Asia?* (Botanical Museum Leaflets. Harvard University. Cambridge, Mass. April 13, 1951. N° 10. Pp. 272-274).

[13] Mesa Bernal, Daniel: "Un importante descubrimiento en Colombia, relacionado con el origen del maíz". (*Agricultura Tropical.* N° 4. Bogotá. 1951. Pp. 35-38)..

Cuando el autor conoció esta última información, sospechó que tales muestras, aunque pudieran haberse obtenido en la localidad citada, procederían de algún lugar más al occidente, por la experiencia que ya tenía sobre la dispersión de esta raza de maíz. En efecto, el 24 de marzo de 1953 quien escribe excursionó a pie desde Pueblo Rico hasta cerca de Jamarraya, unos 10 kilómetros al occidente, y no encontró chococito puro sino mezclado con otras variedades ("limeño" o "yucatán" especialmente). Es verdad que hasta muy cerca de la susodicha población, que está a unos 1,800 metros sobre el nivel del mar, se acostumbra regar el maíz al voleo. Por otra parte, en otras épocas el chococito pudo haber sido cultivado mucho más al oriente de la zona contemplada.

El nombre "maíz indio", reportado por Brisson[14] y por Botero Restrepo (véase adelante), debe desecharse por ambiguo, pues no sólo el chococito, sino todas las razas conocidas de maíz son amerindias, mientras no se demuestre lo contrario.

F) Se le llama también maíz "chamí" en Caldas y sur de Antioquia. San Antonio del Chamí es el nombre de un lugar del occidente de Caldas, que formaba parte antes del Chocó, y también de una tribu indígena que allí vive y allí cultiva maíz chococito. Algunos elementos de esta agrupación indígena, superviviente de los antiguos Noanamá, según Felipe Pérez (véase adelante), se han desplazado en los últimos lustros por la Cordillera Occidental hasta Riofrío, en el Valle del Cauca.[15] De San Antonio del Chamí procede en gran parte el maíz que para *crispetas* se vende en el departamento de Caldas, como lo averiguó el autor en Bonafont. donde vio en febrero de 1951 una muestra desgranada. Esto se confirmó en un viaje a Mistrató el 14 de los mismos mes y año. Según Uribe Ángel,[16] a quien sigue Brisson, "chamí" quiere decir *aguacatillo*, árbol maderable de la familia de las *Lauráceas*.

G) En el departamento del Chocó recibe la denominación genérica de "común", pero más frecuentemente se le identifica por la variedad, en "amarillo", "blanco", "capio", etc., y muy recientemente con el de "Cuba" a la variedad amarilla dura, en la cual se cree ver la influencia del Cuban Yellow de introducción contemporánea.

---

[14]Brisson, Jorge: *Exploración en el alto Chocó.* Edición oficial. Revisada y corregida por el coronel F. J. Vergara y Velasco. Imprenta Nacional. Bogotá. 1895. Pp. 15, 72, 116.

[15] Chaves Ch., Milcíades: "Mitos, tradiciones y cuentos de los indios Chamí" (*Boletín de Arqueología*, vol. I, t. II, p. 150. Bogotá. 1945).

[16] Uribe Ángel, Manuel: *Geografía general y Compendio Histórico del Estado de Antioquia en Colombia.* París. 1885. Pp. 525, 520.

H) "Chocoseño" es el nombre con que aparece registrado en el Centro de Colección y Conservación de Variedades Indígenas de Maíz, de la Estación Agrícola "Tulio Ospina", en Medellín, Colombia. Se ignora cómo ni por quién empezó a usarse este nombre, aunque se cree fue impuesto siguiendo el uso del gentilicio en "eño" que aparece en nombres de otros maíces, como "tuxpeño" de México, y "urradeño" y "amagaceño", de Colombia. El ingeniero agrónomo Eduardo Chavarriaga, quien dirigió los trabajos de genética de maíz al ser fundada la citada Estación Agrícola, ha dado al autor la información verbal de que el nombre "chocoseño" se adoptó por unas muestras de chococito que lo llevaban, y que por aquella época (1947) se recibieron de la zona de Sonsón, Antioquia.

I) Pero en este estudio se designará este maíz con el nombre de "chococito" que se le da en el litoral vallecaucano. Este vocablo es el diminutivo de Chocó (Chokó), que aparece mencionado por la primera vez el 12 de octubre de 1540, en un célebre documento escrito en Cali a cuatro manos,[17] y no como pretende Hurtado[18] en un expediente iniciado el 11 de agosto de 1553. Con el nombre de Chocó se conoció después a toda la región occidental del Nuevo Reino de Granada, desde Raposo hasta el Darién, y lo heredó un departamento colombiano que ocupa casi todo el territorio de aquella circunscripción colonial. Se propugna el nombre "chococito" (con *c* y no con *s* para respetar las leyes de formación del diminutivo en castellano), por las siguientes razones:

1ª Porque el diminutivo "chococito", al par que indica el principal núcleo geográfico de esta raza, señala su carácter de maíz microcarpo-microspermo ("maíz menudo" de las relaciones antiguas).

2ª Porque "chococito" es lisa y llanamente la traducción castellana de *pe-cake* (maíz chico del Chocó), en lengua Chokó, según Rivet,[19] a quien sigue Mazo Gómez;[20] o de *pe-chaqué* (maíz pequeño, "maíz Chocó", de Bastian).[21] Un resumen detallado sobre la lengua

---

17 Sarmiento, Pedro: "Relación del viaje del capitán Jorge Robledo a las Provincias de Ancerma y Quimbaya" (En Cuervo, Antonio B.: *Colección de documentos inéditos sobre la geografía y la historia de Colombia.* T. II. Bogotá, 1892. P. 444).

18 Hurtado, Guillermo O.: "Los Noanamaes" (*Repertorio Histórico.* Año 7º, Nos. 1 y 2. Medellín. 1925. Pp. 23-24).

19 Rivet, Paul: "La lengua Chocó" (*Revista del Instituto Etnológico Nacional.* Vol. I, entrega 1ª. Bogotá. 1943. P. 168).

20 Mazo Gómez, Darío: "Toponimia antioqueña" (*Boletín del Instituto Marco Fidel Suárez.* Medellín. Sept.-Dic. 1951. P. 99).

21 Bastian, Adolfo: Bericht über die Sprache, welche die Chamies, Andaguedas, Murindoes, Cañasgordas, rioverdes, necodaes, caramantas, tadocitos,

Chokó y sus dialectos puede encontrarse en Sergio Elías Ortiz.[22]. Al hablar de las variedades se ampliará la discusión sobre este particular.

3ª Porque este es el primer nombre usado en un estudio científico intencionado sobre el maíz en cuestión, y tiene, por consiguiente, la primacía sobre los demás. Tal estudio, amablemente comunicado al autor por el Dr. Javier Pulgar Vidal cuando era jefe del fichero científico del Ministerio de Agricultura de Colombia, se encuentra en unas "Informaciones" de Adolfo Tonduz, botánico del Instituto Físico-Geográfico Nacional de Costa Rica, publicadas en San José con fecha 25 de junio de 1906, informaciones que se transcriben en su integridad:

"*Maíz Chocosito (sic).* Este maíz de mazorca pequeña y de granos chiquitos, duros, está cultivado en el valle del Chocó, vertiente del Pacífico en la República de Colombia y en las llanuras litorales más al sur. El señor Enrique Pittier fue probablemente el primer viajero que dio a conocer esta variedad de maíz. La región del Chocó es muy lluviosa y este maíz debe tener la espiga bien protegida por brácteas numerosas, largas e impermeables. He sembrado en el jardín del hospital de Limón como 50 pies de este maíz. Puestas en tierra el 18 de noviembre, el 23 casi todas habían alcanzado 1, 2 y hasta 3 centímetros de altura. Al 20 de enero había *(sic)* aparecido las 21ª, 22ª y 23ª hojas y las espigas machos. Las matas tenían 2 metros 50, 3 metros de altura. Las hojas más largas 1 metro sobre 10 u 11 centímetros de ancho. El 30 de enero las anteras aparecen en el tercio superior del axe terminal de la espiga y a la punta de los axes secundarios. He contado 5 espigas hembras en la 10ª a la 13a hoja *(sic)* contada de la base. Las anteras son de color moreno y pasan al blanco cuando se ha escapado el polen que es un polvo amarillo muy tenue. La polinización no debe durar más de 2 días en general. Juzgué inútil relatar aquí observaciones puramente fisiológicas, sin interés práctico. Más tarde trataremos de obtener detalles sobre la maduración de las mazorcas que es el único punto que interesa a la Sociedad de Agricultores".[23] Por desgracia, en los números siguientes de la revista en que salieron los apuntes transcritos, consultados por quien escribe en la Biblioteca Nacional de San José de Costa Rica, no se encuentra ningún otro artículo sobre el particular.

---

patoes, curasambas Indianer sprechen (En *Zeitschrift für Ethnologie.* Achter Band. 1876. Berlín. Pp. 359-377) P. 375.

[22] Ortiz, Sergio Elías: *Sobre la lengua Chokó y sus dialectos* (Estudios sobre lingüística aborigen de Colombia. Bogotá. 1954. P. 304).

[23] Tonduz, Adolfo: "Informaciones" *(Boletín de la Sociedad Nacional de Agricultura de Costa Rica.* Nº 12. San José de Costa Rica. Enero 25, 1908. Pp. 284-285).

Se llama la atención hacia los siguientes puntos de la información transcrita:

1º Que la raza chococito y su origen están muy bien caracterizados. Pueden estimarse como correctos los datos de 63 días para el aparecimiento de las espigas masculinas y 73 días para la eclosión de las anteras.

2º Que el ilustre botánico Enrique Pittier, fallecido en Venezuela en 1942, parece desempeñó un papel sobresaliente en la difusión del chococito fuera de sus fronteras. Pittier estuvo en Colombia y Panamá a principios de este siglo (1900 y 1904) y probablemente encargó a Tonduz, con quien trabajaba en el Instituto Nacional y a quien dedicó después el género de *Apocynáceas Tonduzia*, que hiciera las observaciones del caso. Pero Pittier mismo, que se sepa, aunque debió tener oportunidades para informarse sobre la siembra típica del chococito, por lo menos en su viaje al río Sambú,[24] no habla de ella.

3º La notable frecuencia de la implantación de la mazorca, que como se verá más adelante, ocurre entre el 8º y el 13º nudos.

4º Que Tonduz pasó por alto o por lo menos no consignó otra de las características del chococito, cual es el hijeo o emisión de tallos radicantes.

Etnobotánica

Los límites del presente estudio no permiten reproducir el texto de dos mitos sobre la manera como obtuvieron el maíz los indios de la nación Chokó (Empará), recogido el uno por Nordenskiold[25] del indio Célimo Huacariso, del río Sambú (Darién), pero oriundo de Docampadó (litoral chocoano), y el otro por Milcíades Cháves Ch., del indio katío Rafael Bailarín, morador de Corozal, Ríofrío, Valle del Cauca. Ambos relatos coinciden en lo esencial y sugieren: 1º que los Chokó obtuvieron de otros pueblos el maíz, ya que al principio, por carecer de él, tenían que echar mano de otros granos para preparar la chicha; y 2º que por haber restricciones entre los pueblos poseedores del maíz para entregarlo a otros, los Chokó tuvieron que conseguirlo subrepticiamente, por intermedio de las personas que pudieron burlar la interdicción. El mito de Nordenskiold es más detallado y explícito; pero el de Cháves Ch. trae un dato de

---

24 Pittier, Henry: "Little-known Parts of Panama" (*The National Geographic Magazine*. Washington, Vol. XXIII, Nº 7. July, 1912. P. 657).

25 Nordenskiöld, Erland: "Cuentos de los indios Chocós", publicados por Henry Wassén. I.—"Cómo recibieron el maíz los Chocós" (*Journal de la Soc. des Americanistes de Paris*. Nouv. série. T. XXV. París. 1933. Pp. 107-108).

inapreciable valor para la etnobotánica, a saber: que el maíz y el "pijivay" *(Guilielma gasipaes*, Bailey, Palmáceas) fueron obtenidos de la misma procedencia. En un trabajo sobre dicha palma, también conocida por "chontaduro", se insistirá sobre esta cuestión que lleva implícitos datos del mayor interés sobre la domesticación de las plantas en la América precolombina.

Entre los indios Katío del Urabá, el maíz suministra material para ceremonias y costumbres de carácter mágico-medicinal. Fr. Severiano de Santa Teresa, de las Misiones Carmelitanas, trae los siguientes ejemplos:

"Otras veces el *Jaibaná* (brujo) hace un vestido con hojas de maíz *(bechindé)* y lo pone al enfermo (de locura) metiéndolo por los pies y sacándolo en seguida por la cabeza." Mientras tanto, sopla al paciente y conjura al espíritu de la locura para que abandone al enfermo.

"Entre la paja y las alfardas (de la casa) guardan siempre nuestros indios huesos de pescado, cráneos de fieras y animales cazados, picos y plumas vistosas de aves, mazorcas dobles de maíz, cáscaras de huevo, etc., que parece un verdadero museo arqueológico *(sic)*. Esto obedece a una superstición que tienen de que, guardando aquellos restos, es *(sic)* más abundante la pesca, la caza y la cosecha." Se anota aquí que también los pueblos incaicos reverenciaban bajo el nombre de *mama-sara*, toda mazorca aberrante o fuera de lo común, ya por ser fasciada, por tener granos tunicados, etc.; el que cosechaba una de tales mazorcas la conservaba como amuleto de buena suerte. Como estas costumbres sobreviven, han sido causa de haberse dificultado obtener en Perú y Bolivia mazorcas tunicadas, durante las colecciones adelantadas por quien escribe en los últimos cuatro años, para la Oficina de Investigaciones Especiales (Fundación Rockefeller) del Ministerio de Agricultura de Colombia.

"El tener dos hijos mellizos —continúa Fr. Serveriano— consideran como una desgracia, y por esta causa han sido abandonadas algunas indias por sus maridos. Para prevenirse contra esta desgracia, las mujeres se abstienen de comer frutas dobles o mellizas, huevos de dos claras, maíz de dos mazorcas, etc.".[26]

El vestido de hojas de maíz citado en primer término, recuerda las máscaras hechas con las brácteas de la mazorca, que usan los indios iroqueses en la fiesta del solsticio hiemal (Museo Nacional de los Estados Unidos, Smithsonian Institution).

---

[26] De Santa Teresa, Fr. Severiano: *Creencias, ritos, usos y costumbres de los indios catíos de la Prefectura Apostólica de Urabá.* Bogotá. 1924. Pp. 45, 63 y 88.

Al boga Manuel Fulgencio Mosquera, oriundo de Condoto (Chocó), compañero de quien escribe en un viaje de colección de maíces por la costa norte del Pacífico en Colombia, se le debe la información de que en el río Iró, tributario del Condoto, todos los años se le hace comunitariamente por los vecinos (minga) una rocería de maíz a una imagen milagrosa de Jesús que se venera en la iglesia del pueblo; recogida la cosecha, se pone a quemar durante varios días frente a la iglesia, hasta que se consume la última mazorca. Mosquera agrega que nunca se ha perdido una cosecha de maíz en ese río por trastornos meteorológicos... Por lo demás, entre los Katío que usan el maíz chococito, la siembra colectiva o minga es tradicional, y entre otros, habla de ella Wavrin (véase adelante).

Otros aspectos etnográficos se verán al tratar el sistema de cultivo de esta raza. En la segunda parte, que versa sobre la utilización alimenticia del chococito en su patria geográfica, trabajo que está en preparación, se anotarán otros datos relacionados con las creencias religiosas.

Folklore

En la parte occidental de Sur América, desde la línea equinoccial hasta la frontera de Colombia y Panamá, y por los ríos Baudó, San Juan y Atrato, el autor ha recogido, de 1945 para acá, varios centenares de coplas populares sobre motivos vegetales. Parte de ellas aparece en un estudio redactado en 1951,[27] en el cual se hacen referencias al chococito.

Las coplas sobre maíz son 17 con 5 variantes. Se transcriben a continuación algunas que se refieren a cultivo y otros aspectos agrícolas, reservando las restantes para la segunda parte de este estudio. Se conservará la numeración utilizada en el estudio mencionado en el párrafo anterior, y las colectadas posteriormente se identificarán con el número de colección. Adelante quedarán explicadas las expresiones regionales empleadas en las coplas.

Sobre centros de producción:

1539 Para plátano en Arquía,
para maíz en Bojayá;
para muchachas bonitas,
Tutunendo con Neguá.

---

27 Patiño, Víctor Manuel: "Fitofolklore de la costa colombiana del Pacífico" (*Archivos Venezolanos de Folklore*. Año II-III. Tomo II. Nº 3. Caracas. 1953-1954. Pp. 106-107).

Sobre siembra al voleo o rocería:

105 (896) Pasaron la 'Nochebuena'
se acabaron las alegrías;
a coger hacha y machete
y a seguir las rocerías.

841 Yo rocé mi roza'e maiz
pa destruír los abrojos;
quise derramar mi llanto
con lágrimas de tu ojos.

3172 En la boca de Coredó
rozo maiz y siembro bledo;
en la casa de Cecilia
hay un brillante lucero.

Sobre el aspecto de los maizales:

109 (743) Ah! bonito montecito
parecido a maiz coposo;
qué bonitos tus ojitos
si no fueran engañosos.

Sobre enemigos naturales:

108 (466) Periquita quiebra maiz,
papagayo lo desgrana;
la pobre catalinita
es el que carga la fama.

114 (1159) Yo me levanto temprano,
tempranito y de mañana,
pa quitarle mi maíz
al pico de la panchana.

2934 Catanica come maiz,
papagayo lo desgrana;
el pobre muchilerito
es el que carga la fama.

2996 Catanica come maiz,
papagayo lo desgrana;
y el pobrecito chamón
es el que carga la fama.

Sobre variedades:

112 (736) Tengo mi puerco engor-
(dando
con maiz capio y chiriquí;
si tú tuvieras vergüenza,
vos no andabas tras de mí.

113 (537) Las mocitas deste tiempo
no tienen qué regalar:
cachincito de maíz negrito,
todo crudo, sin asar.

Sobre la cosecha:

115 (1107) Vos diz que sos cantor,
que cantás de llano en llano:
cantando me habís de decir
del colao de maíz los granos.

Cien gallinas y cien capones
y en el medio un gallo enano:
ellos sí te podrán decir
del colao de maíz los granos.

Como pretexto satírico:

111 (504) Yo sembré mi rozaé maiz
y se me volvió pelusa;
la mujer que no se peina,
la llaman cabeza'e tusa.

1629 Mata de plátano biche,
mata de maíz en flor;
hombre malo y carisucio,
de eso sí no gusto yo.

1640 Un gajito de guineo,
una mazorca'e maíz,
un racimo'e chontaduro:
fue todo lo que te di.

1696 Quién fuera como la tusa
que cae al agua y balsea,
si así fueran mis amores
cuando consiga una fea.

Adivinanzas:

2858 Arbolito, arbolito
de tanto valor;
donde carga la fruta
no carga la flor.

3193 Nací por la media luna,
crecí con la luna entera:
tengo el as por delante
que me sirve de bandera.

Datos sobre los informantes se encuentran en el estudio citado.

Descripción

La planta. En su habitat (véase adelante), el maíz chococito se distingue por sus plantas medianas, esbeltas, casi desprovistas de hojas en su porción inferior, tal vez como resultado del apiñamiento consecuente al sistema típico de siembra; con entrenudos bastante largos para su estatura; tallos de corte transversal ligeramente elípticos en estado adulto, pero aplanados y cintiformes en la planta tierna. Los tallos radicantes, o "hijos" aptos para fructificar, en nada se distinguen del tallo principal, y constituyen una de las principales características de la raza.

En desarrollo del programa de investigaciones sobre maíz que propicia la Fundación Rockefeller en Colombia, se toman cada semestre en la Estación Agrícola "Tulio Ospina" de Medellín, datos biométricos de plantas, sobre las bases establecidas en la obra "Razas de Maíz en México".[28] Para la interpretación de tales datos debe tenerse en cuenta que las condiciones geográficas y climáticas de Medellín (1,540 metros sobre el mar, lluvias de unos 1,500 mm. anuales en dos temporadas, y temperatura media de 20°C, a grandes rasgos), difieren notablemente de las del litoral Pacífico (véase adelante). Las plantas de chococito, según medidas tomadas en 1951, probablemente

[28] Wellhausen, E. J., Roberts, L. M. y Hernández X., E.: *Razas de maíz en México.* Oficina de Estudios Especiales. Secretaría de Agricultura y Ganadería. México, D. F. Nº 5. 1951.

Maizal del chococito en Lana, río Calima, Buenaventura, Colombia. *Foto Patiño, cortesía de la Fundación Rockefeller.*

por el Ing. Agr. Ricardo Ramírez (promedios de 59 plantas pertenecientes a dos muestras del Chocó y una de Nariño), tendrían las siguientes características:

Cuadro Nº 1

Nº entrenudos	*Largo cms.*	*Largo total espiga cms.*	*Diámetros tallo cms.*	*Largo hojas cms.*	*Ancho hojas cms.*	*Indice de venación*
13-18	193,6	33,3	2.01-2.18	61.4	7.4	0,35

Nota. El número de entrenudos oscila entre 13 y 18. Se han omitido los datos referentes a la espiga.

La frecuencia de la implantación de la mazorca en los nudos es como sigue (datos obtenidos en las mismas 59 plantas que figuran en el cuadro anterior):

Cuadro Nº 2

Nº nudo	*Nº mazorcas*	*%*
8	4	6,7
9	10	17,2
10	23	38,9
11	18	30,5
12	3	5,0
13	1	1,7

Compárense estos datos con el transcrito atrás del botánico Tonduz de que las espigas femeninas observadas por él en Limón, Costa Rica, en 1906, estaban entre el 10º y el 13º nudos.

El comportamiento del chococito en el campo (Medellín, primer semestre de 1951), ha sido el siguiente (promedio de 12 muestras): días para la floración, 102; resistencia al vuelco, buena a mediana; vigor, mediocre; resistencia a la roya (*Puccinia* spp.), mediana a poca; resistencia a la helminthosporiasis, mediana; pubescencia del tallo, escasa; número de hijos por caña, 1.

La mazorca. Las brácteas son numerosas, resistentes y con el ápice muy desarrollado, de modo que forman una envoltura compacta que defiende muy bien a la espiga. Las mazorcas del chococito son pequeñas, no excediendo de 17 cms. de largo; Barret da 6-7 pulgadas para los maíces de Cayapas.[29] La forma es cilindro-cónica. Es notable el número elevado de hileras, que por lo general adoptan una disposición discretamente espiralada. Es frecuente el caso de que en el tercio basal de la mazorca las hileras sean desordenadas, presentando un confuso aglomeramiento de granos. La tusa o eje leñoso es gruesa y voluminosa en relación con el tamaño de la mazorca, y una vez desprovista de granos presenta con sus numerosos alvéolos un aspecto inconfundible. Externamente, la tusa es incolora (92%), e internamente coloreada (94%).

El material en que se han obtenido los datos biométricos promedios que aparecen de aquí en adelante, se especifican en el

Cuadro Nº 3

Procedencia	*Nº muestras*		*Total*	*Nº mazorcas*		*Total*
ECUADOR						
Pichincha	3			30		
Esmeraldas	22	=	25	220	=	250
COLOMBIA						
Nariño:						
Tumaco	18			175		
Barbacoas	4			40		
Magüí	3			30		
Mosquera:	7			70		
Iscuandé	9	=	41	86	=	401

[29] Barret, Samuel Alfred: "The Cayapa Indians of Ecuador" (*Indians Notes and Monographs.* Nº 40. A Series of Publications relating to the American aborigines. Part. I. New York. Museum of the American Indian Heye Foundation. 1925. P. 96).

Procedencia	Nº muestras		Total	Nº mazorcas		Total
Cauca:						
Guapi	7			70		
Timbiquí	12			120		
López	13	=	32	112	=	302
Valle del Cauca:						
Buenaventura	10	=	10	102	=	102
Chocó:						
Istmina	14			149		
Baudó	19			187		
Nuquí	17			167		
Nóvita	4			40		
Tadó	6			55		
Quibdó	12			142		
Riosucio	1	=	73	10	=	750
Antioquia:						
Dabeiba	1	=	1	10	=	10
Sumas			182			1.815

Tales muestras, que pertenecen al Centro de Colección y Conservación de Razas Indígenas de Maíz, del Área Andina Sudamericana, creado bajo el patrocinio del National Research Council de los Estados Unidos y mantenido por la Fundación Rockefeller en Medellín, fueron colectadas entre 1949 y 1955 por las siguientes personas: *Ecuador*, Esmeraldas y Pichincha: Mario Corrales, 1; Horacio Amores Yepez, 5; Víctor Manuel Patiño, 19. *Colombia*, Nariño: Desconocido, 1; Pablo E. Daza B., 1; Víctor Manuel Patiño, 39. Cauca: Víctor Manuel Patiño, 32. Valle del Cauca: Pascual Zúñiga, 1; Víctor Manuel Patiño, 9. Chocó: José Ángel Córdoba, 8; Víctor Manuel Patiño, 65. Antioquia: Pablo E. Daza B., 1.

Los datos biométricos han sido tomados por los señores Manuel J. Rosero, 37; Pablo E. Daza B., 33; R. Bonilla, 18; Juan B. Zapata, 11; Luis Beltrán Ramos, 10; Darío Restrepo, 9; Efraín Alvarado, 8; Laudelino Fernández B., 7; E. González A., 7; Saúl Llinás M., 5; J. E. Holguín, 4; Hernando Pino, 3; Luis Francisco Mercado, 2; Carlos Cortés B., 2; Jaime Vanegas y Antonio Sandoval, uno cada uno, y no identificados, 24. Aunque lógicamente debe haber diferencias de apreciación entre tantas personas, puede aceptarse que en general los datos son correctos.

He aquí los resultados biométricos:

Cuadro Nº 4

Dimensiones	*Ecuador*	*Nariño*	*Cauca*	*Valle*	*Chocó*	*Antioquia*	*Promedio*
Número de hileras	18.6	17.1	16.5	16.3	16.4	15.2	16.7
Largo en cms.[1]	12.6	12.0	11.7	11.1	10.8	10.8	11.5
Diámetro mm. (base)	44.1	38.4	38.6	38.5	38.4	35.1	38.8
„ „ (mitad)	41.1	37.0	37.0	37.0	36.4	36.1	36.7
„ „ (punta)	30.6	28.1	27.8	26.6	28.4	23.1	27.4

[1] Mínimo: 6,2 (CHO-302, CHO-323). Máximo: 16,8 (ECU-359).

Como el promedio aritmético del número de hileras no da una idea exacta de la morfología del chococito, se expresa a continuación la frecuencia del número de hileras en esta raza:

Cuadro Nº 5

Hileras	*Ecuador*	*Nariño*	*Cauca*	*Valle*	*Chocó*	*Antioquia*	*Total*	*%*
10	1			1			2	0.1
12	4	8	10	3	34	1	60	3.3
14	22	81	88	32	217	5	445	24.5
16	39	105	82	33	190	1	450	24.7
17 (A)			1				1	
18	76	112	77	19	190	3	477	26.2
19 (A)			1				1	
20	58	65	26	10	85		244	13.4
22	34	23	12	3	27		99	5.4
24	12	7	5	1	6		31	1.7
26	4						4	0.2
28					1		1	
	250	401	302	102	750	10	1.815	99.5

(A) Probablemente se trata de error al tomar el dato; no hay constancia de que en el chococito se presenten carreras impares.

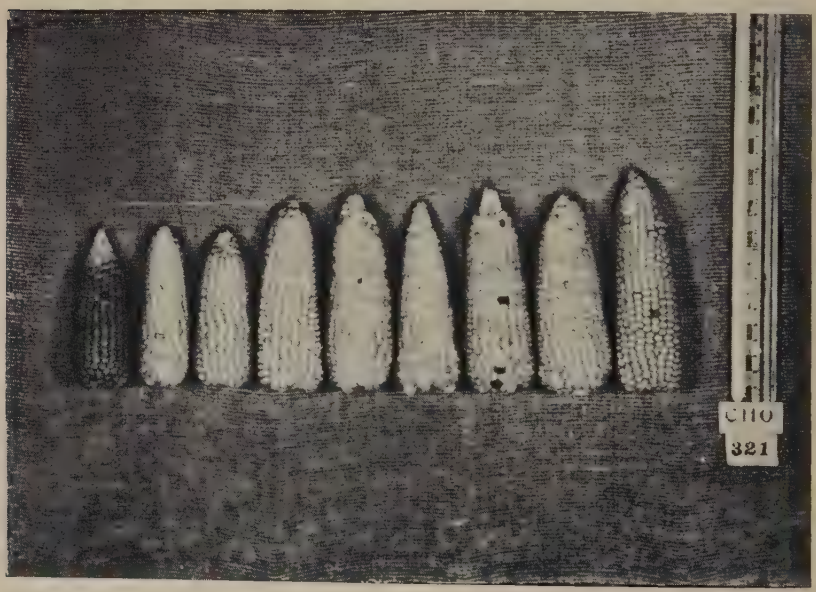
El grano. Los granos del chococito son apiñados, menudos, redondeados o con aristas desvanecidas, de indentación nula, y profundamente implantados en la tusa. El pericarpio es incoloro en una proporción del 94.7%; la aleurona también incolora en el 87.1% (amarilla, 1.4%; púrpura, 5.7%; incolora segregando púrpura u otros colores, 5.7%). El endospermo es amarillo en el 48.8%; blanco en el 35.9%, y amarillo segregando blanco en el 14.3% de los casos estudiados.

Con base en los mismos datos biométricos citados en cuadros anteriores, para los granos se ha elaborado el siguiente

Cuadro Nº 6

Dimensiones	*Ecuador*	*Nariño*	*Cauca*	*Valle*	*Chocó*	*Antioquia*	*Promedio*
Largo mm.	8.49	8.16	8.28	8.07	8.16	7.70	8.14
Ancho mm.	6.88	6.76	6.89	6.74	6.54	6.30	6.68
Grueso mm.	4.17	4.06	4.25	4.24	'4.11	'4.21	4.17

La fotografía que se acompaña muestra las mazorcas que el autor considera prototípicas del chococito.



Muestra de mazorcas del maíz chococito CHOCO-321, obtenido en Tadocito, Tadó, a 150 mts. sobre el nivel del mar, con el nombre de "maíz amarillo". *Foto Rodríguez, cortesía de la Fundación Rockefeller.*

Variedades

No abundan en la literatura consultada las referencias sobre variedades del chococito. Felipe Pérez, Montoya y Florez y Gutiérrez (véase adelante), se limitan a mencionar la observación de que esta raza tiene mazorcas y granos pequeños. En el mito de Nordenskiold (*op. cit.*), se habla vagamente de las "distintas clases de

maíz que cultivan los chocó". Wassén[30] supone que hay algunas variedades, "a juzgar por los granos diferentemente coloreados en las tusas", que vio en la isla de Munguidó, río afluente del San Juan (Chocó). Krieger[31] distingue las formas cristalina y harinosa, y variedades amarilla y roja, en el Darién (Panamá). Brisson (*op. cit.*) distingue en el Andágueda las variedades amarillo, capio, blanco y cucaracho o colorado.

El chococito afecta dos formas principales: 1ª maíces duros que pueden ser y son frecuentemente de tipo reventón *(everta)*, como simplemente cristalinos *(indurata)*; aunque se han encontrado muestras de granos rostrados (micrópilo saliente), predomina la forma normal. 2ª Maíces blandos o harinosos, distinguidos con el nombre quechua de "capio" *(kkhappya) (amylacea)*. En la segunda parte se insistirá sobre este particular.

De la primera forma se conocen las variedades "blanco", "amarillo", "negrito" (en Quibdó "culiso" o "indio", aunque este nombre se aplica también al rojo, y en el Baudó "paizozó", aunque el paizozó puede ser también harinoso); "coloradito" o "chiriquí" (en el Cajambre "cucarachero" y en el Andágueda "cucaracho", según Brisson). Son escasos en esta raza los maíces rostrados, y hasta ahora sólo se han encontrado al norte: "diente de gato", en Quibdó, y "chumilo", en Dabeiba, ambos amarillos. No obstante, el señor Salazar, práctico agrícola de Bagadó (Chocó), ha informado al autor que conoce este maíz de micrópilo saliente entre los indios Cuna de la laguna de Unguía (bajo Atrato), quienes lo llaman "jairará". También se dice que existe entre los indios Cayapa o relativos del alto Río Verde, en el litoral de la provincia ecuatoriana de Esmeraldas; pero quien escribe no pudo hallarlo hasta la altura de El Olivar. Finalmente, se ha encontrado en el río Mira una mazorca variegada.

Del tipo harinoso hay las variedades "capio blanco", "capio amarillo", "pintado o pajarito", que es blanco segregando azul o púrpura; "paizozó" o negro (aunque como se ha visto este también puede ser duro), y "witotó" o morado, usados los dos últimos y especialmente el morado para preparar chicha, a la cual comunica su color.

Finalmente, al autor se le han reportado los nombres de "penaná" y "caraco" en el río Baudó, y "cumbarrape", en el Nuquí; pero no se

---

30 Wassén, Henry: Notes on Southerns Groups of Chocó Indians in Colombia (Ethnological Studies. 1935. Edited by Walter Kaudern. Gothenburg Museum). *Etnologiska Studier.* Vol. I. P. 83.

31 Krieger, Herbert W.: "Material culture of the people of Southeastern Panama, based on specimens in the United States National Museum" (*U. S. Nat. Mus. Bull.* 134. Washington. 1926. Pp. 43-44).

han podido ver muestras, y las descripciones que de tales variedades se han hecho por indios o negros son muy confusas.

Cabe notar que la mayor complejidad varietal se encuentra en el Chocó, mientras que en Ecuador y Nariño predomina la variedad amarilla dura y en el Cauca la blanca dura. Asimismo, observando los datos biométricos, se aprecia que el tamaño y diámetro de las mazorcas y el número de hileras, decrecen gradualmente de sur a norte.

Todas las formas y variedades mencionadas tienen en común las características morfológicas y biométricas señaladas arriba, en tal grado de homogeneidad y constancia, que cualquiera estaría tentado a catalogar el "complejo" chococito como una variedad botánica de *Zea mays L.*

El 1º de febrero de 1955 el autor recogió en el río Nuquí, del indio Delfinito Anipe (dialecto Empará o verdadero Chokó), el siguiente vocabulario referente al maíz chococito y sus variedades:

Be	=	maíz	
Pe-chaké	=	„	Joven, tierno, chico (diminutivo)
Be-torró	=	„	duro blanco
Be-cuará	=	„	duro amarillo
Nempe	=	„	harinoso (amarillo o blanco)
Nempe-purrú	=	„	coloradito
Paizozó	=	„	negro, negrito
Witotó	=	„	morado
Cumbarrape	=	„	variegado? azul? pinto?

Dispersión geográfica

El maíz chococito se "riega", no se siembra, en Colombia y en parte del Ecuador y de Panamá, a lo largo de la costa y penillanura litoral del Pacífico y en las cuencas fluviales de la vertiente occidental de la Cordillera Occidental de los Andes, y en la hoya del río Atrato. Pero hay sectores que tradicionalmente se han considerado óptimos para esta raza; por lo menos en el Chocó, las zonas maiceras principales están en la parte alta de los ríos Atrato y San Juan. En el primero, desde La Baudata hasta Lloró, y en los tributarios Andágueda, Ichó (Neguá) y Bojayá. Munguidó, Ichó, Curicuidó, Arquía y Bojayá eran los sectores más maiceros del Atrato a fines del siglo XVIII, según un documento de la época.[32] En

[32] Anónimo: "Descripción de la provincia de Zitará y curso del río Atrato. 1777 ?" (En Cuervo, Antonio B., *op. cit.* Pp. 306- 324).

el río San Juan, uno de los sectores de más segura producción se dice que es el río Irabugú, tributario del Tamaná.

En la actualidad, el área del chococito está limitada, hasta donde se sabe, así: por el oriente, las estribaciones más bajas de la Cordillera Occidental en el Ecuador y en parte de Nariño, y por el filo de la misma Cordillera, desde la margen derecha del río Patía hasta la Serranía de Abibe, y luego por la ribera occidental del golfo de Urabá hasta Playón; por el norte, una línea arbitraria entre Playón y el golfo de San Miguel, en Panamá, pero especialmente en los ríos Sambú, Balsas y Yaviza; por el occidente, el océano Pacífico, menos en el sector comprendido entre Garachiné y Juradó; y por el sur, el río Muisne, o la serranía que lo separa del Chone, en la provincia ecuatoriana de Esmeraldas. Por consiguiente, la zona del chococito se extiende en unos ocho grados de latitud, desde 0°30′ hasta 8° 20′N, aproximadamente, a lo largo de la costa del Pacífico que tiene entre esos dos puntos unos 1,700 kms. En Colombia el área del chococito sería de unos 80,000 kms.^{2}, de los cuales la mitad pertenecen al Chocó, y el resto a Antioquia, Valle del Cauca, Caldas, Cauca y Nariño. En el Ecuador el área sería la de toda la provincia de Esmeraldas y una porción de la de Pichincha, con un total qne se calcula en unos 18,000 kms.^{2} En Panamá el área es mucho más reducida y dispersa. En total, unos 100,000 kms.^{2}

El chococito se da desde el nivel del mar hasta cerca de los 1,700 metros de altura. En efecto, se ha encontrado este maíz, aunque algo mezclado, en lugares tan altos como Carmen de Atrato, Chocó (cerca de 1,800 metros); a las espaldas de Pueblo Rico (Caldas), más o menos a la misma altura, y en Queremal, km. 94 de la carretera Buenaventura-Cali, a 1,540 metros, donde Patrocinio Solarte lo sembró a chuzo con buenos resultados, según referencia verbal del mismo. San Antonio del Chamí, lugar tradicional de chococito, está a 1,060 metros, según Boussingault (Mémoires). Es de advertir que en las alturas máximas citadas, con excepción de Pueblo Rico, como se ha visto atrás, el chococito ya no se riega al voleo, sino que se siembra a espeque. El 11 de marzo de 1953 el autor vio, en la hacienda "Santa Ana", sobre la carretera Bolívar-Quibdó, a 1,200 metros sobre el mar, el maizal regado al voleo que ha constatado personalmente a mayor altura.

Pero el área de dispersión del chococito pudo ser más amplia en la época prehispánica. Puede decirse que englobó los pueblos identificados de sur a norte como Esmeraldeño, Colorado-Cayapa (Nigua), Malaba, Coaiquer (Barbacoa), Sindagua, Telembí, Yurumanguí, Timba, Paripazo, Pile, Yolo, Bogabae, Atunceta, Cirambirae, Noanamae,

Chanco, Totumo, Tatamae, Coronado, Citarabirae o Chokó, Empará o Baudó, Tatabe y Katío (área nuclear); y los de las siguientes áreas laterales y marginales: 1ª Umbra (Anserma), Supía, Cartama y Caramanta, sobre la cuenca del Cauca; 2ª Guacuceco, en la región de las vertientes del Sinú de la Serranía de Abibe; y 3ª Paparo y parte de Cueva en el sureste del istmo de Panamá.

Aspecto parcial del maizal. Por la densidad de la siembra las matas crecen apretujadas unas con otras. *Foto Patiño, cortesía de la Fundación Rockefeller.*

En la actualidad, de estas tribus subsisten escasos relictos: Colorado, Cayapa, Coaiquer, Chokó (cholo), Noanamae (Chamí), Katío y Cueva, si se admite que los Cuna actuales son sus descendientes. En el mostrador "Cunas", del Museo Nacional de los Estados Unidos, Smithsonian Institution, figuran 4 mazorcas tomadas en San Blas por la expedición Marsh en marzo de 1924, Col. Nº 327,693 (véase adelante Krieger). Dos de ellas son de chococito amarillo de 18 hileras. Pero si aquellas naciones desaparecieron, trasmitieron como herencia a la población que las ha reemplazado, tanto la raza de maíz chococito, como el sistema peculiar de propagarlo. Una y otro han sido conservados en su integridad en el área nuclear señalada atrás. La población sustitutiva está compuesta *grosso modo* por un 95 % de negros, descendientes de los esclavos importados para el laboreo de las minas de oro; por los escasos restos (pocos centenares) de las tribus indias enumeradas atrás, y por un contingente reducido de blancos. Estos últimos predominan, además, en el área marginal número 1.

Divagaciones sobre el origen

Aunque el Chocó sea el centro más importante de cultivo de esta raza de maíz, no debe deducirse de esto que su adquisición para la cultura se deba a la nación de ese mismo nombre. Se sabe perfectamente que, por lo menos desde el punto de vista lingüístico, los Chokó no habían avanzado en el sur por la costa más allá de la bahía de Buenaventura, a la llegada de los españoles. Y sin embargo, este maíz era conocido entre los Barbacoa, como se ha visto por la cita de Cabello Balboa. Luego, el chococito parece haber existido antes de la invasión de los Chokó, y éstos no hicieron otra cosa que adoptarlo.

Pero, ¿dónde pudo haberse originado? Las tradiciones de los Cayapa (Barret, *op. cit.)*, de los Barbacoa (Cabello Balboa, *op. cit.)* y de los pueblos ribereños de la costa occidental Chocoana,[33] lo mismo que las deducciones de Nordenskiold sobre el origen interiorano de los Chokó (en Wassén), concurren a reforzar la inferencia de que todos esos pueblos procedían del oriente. Pero ninguna de las razas de maíz conocidas por el autor, con la excepción que se indicará, en la parte occidental de Sur América, hasta el Orinoco y hasta el río Beni en Bolivia, inducen a sostener un posible origen oriental del maíz chococito. La única raza que parece tener algunas similitudes con ella, es el maíz "güirito", que tiene su centro geográfico en Aragua de Barcelona, Venezuela. Con la excepción de la longitud de los granos, todos los demás datos biométricos se asimilan significativamente, como se puede apreciar en los siguientes promedios de 3 muestras de mazorcas:

Cuadro Nº 7

Nº de hileras	16,9
Largo en cms.	13,7
Diámetro mm., base	42,4
„ „ , mitad	40,2
„ „ , punta	35,4
Largo del grano, mm.	10,07
Ancho del grano, mm.	7,18
Grueso del grano, mm.	3,95

Quede el asunto para posterior elucidación, una vez que se hagan investigaciones filogenéticas.

---

33 Andagoya, Pascual de: "Relación de los sucesos de Pedrarias Dávila en la Tierra Firme y de los descubrimientos en el Mar del Sur", por el Licenciado... (En Cuervo, Antonio B., *op. cit.*, Pp. 99-100).

Por otro lado, tampoco hay asidero para aceptar un origen centroamericano, sugerido en parte por el nombre de una de las variedades del chococito, "chiriquí", que los agricultores costeños tal vez consideran proviene de la región chiricana, limítrofe entre Panamá y Costa Rica, de igual modo que una raza de gallinas conocida con el mismo nombre. En la colección de maíces centroamericanos que el autor pudo ver en Chapingo, México, en noviembre de 1955, no pudo encontrar ninguna raza semejante, aunque las colecciones de Panamá y Costa Rica no parecen ser completas. Un solo autor indica, sin presentar pruebas, el origen centroamericano del chococito. Es Montoya y Flórez, quien por otra parte aparece contradiciéndose él mismo al calificar este maíz como "silvestre", en el siguiente pasaje: "La variedad silvestre parece haber sido la que Vadillo encontró en Urabaibe, de tallo pequeño, mazorca en proporción, de granos diminutos, que los indios comían tostados en callanas tapadas, para que se *caponearan* o *totearan* y que todavía nuestros salvajes del Chamí y otros puntos, sacan a vender a las poblaciones, siendo ellos los únicos que lo cultivaban probablemente porque requiere menos cuidado y viene en dos o tres meses, como dice Oviedo de una variedad cultivada en Nicaragua en la época de la escasez, de donde probablemente lo trajeron los Chontales, que son los serranos de allá. Los indios llevaban sus cuentas con granos de maíz, como en el Perú, y todavía existe la costumbre en el pueblo".[34]

El chococito no es propiamente un maíz precoz, pues ya se ha visto que en Limón, al nivel del mar y en condiciones climáticas similares a las de su habitat, el chococito ha florecido a los 73 días.

Habitat

No hay nada que agregar sobre este asunto a lo dicho en trabajos publicados con anterioridad sobre diversos aspectos agrícolas y etnobotánicos del litoral colombiano del Pacífico, especialmente en la colección de Memorias Anuales sobre el funcionamiento de la Estación Agroforestal del Pacífico (1946-1949). Baste repetir que la temperatura media en la costa es de 27°C; la humedad relativa de 93,9%, y la precipitación pluvial (promedio de tres años) de 8,400 mm. anuales en 320 días, sobre datos del Calima.

Para toda el área, la precipitación, que es de unos 2,500 mm. en Esmeraldas y de 3,000 en la costa de Nariño, va aumentando gradualmente hacia el norte hasta Quibdó, donde la curva alcanza la máxima

[34] Montoya y Flórez, J. B.: "Titiribíes y Sinufanaes" *(Repertorio histórico.* Año IV. Nos. 5-8. Medellín. 1922. P. 558).

altura de 11,000 mm., para luego decrecrer hasta 2,500 en Turbo, Urabá. "Sospecho, escribía un viajero hace un siglo, que existen pocos lugares sobre la tierra donde llueva más a menudo que en la región de Quibdó. Es probable que no ocurra veinte veces en un año, que pasen 24 horas sucesivas sin lluvias, sean abundantes o escasas".[35]

El clima es, pues, iso-superhúmedo; y la vegetación, hidro-higrófila megatermal, constituída por una selva pluvial interrumpida solamente por el curso de los ríos.

Método de cultivo

Por observación directa y personal en muchos lugares y en diferentes épocas, se puede decir que el cultivo del maíz chococito obedece al siguiente esquema: *A)* La intervención del agricultor se limita a una sola operación mecánica inicial, en la que el machete es la única herramienta usada (en casos raros también el hacha); y *B)* la semilla no se incorpora o introduce en el terreno, sino que se esparce entre la vegetación natural.

Solamente dos referencias se han encontrado de un sistema semejante de siembra de maíz en América, fuera del área del chococito donde es tradicional, y ambas en regiones asimismo selváticas y lluviosas.

Una que relata prácticas semejantes, pero no hechas con carácter tradicional sino eventual e improvisado durante la permanencia en el Orinoco de la comisión española de límites con el Brasil, de Iturriaga y Solano, en 1750 y años siguientes, y sin que la semilla fuese regada sino sembrada, es de Gilij. Este misionero relata que para obtener más de la única cosecha anual que tenían los indios durante la época en que bajan las crecientes del citado río, otro misionero, Rocco Lubian, aconsejó a los indios "descombrar la selva, cortando las plantas pequeñas, sembrarla con maíz y derribar los árboles corpulentos encima de lo sembrado. Esto, que a primera vista parece un absurdo, fue un medio de los más eficaces para aliviar el hambre de los indios y de los forasteros. Nace el maíz en abundancia, y abriéndose paso entre los troncos y las ramas, surge tan frondoso, que no hay más que pedir, y sólo dos meses de lluvias —además de la humedad de la selva así cortada— bastan para llevarlo a sazón. Procediendo de este modo, el hambre era satisfecha con dos cosechas" (La traducción del italiano es nuestra).[36] El autor citado parece referirse aquí al maíz "amapo"

[35] Trautwine, John C.: "Rough Notes of an Exploration for an Interoceanic Canal Route by way of the Rivers Atrato and San Juan, in New Granada, South America" *(Journal of Franklin Institute,* Vol. XXVII. 1854. Philadelphia. P. 367).

[36] Gilij, Filippo Salvatore: *Saggio si Storia Americana, o sia Storia Naturale,*

o "amapito", de ciclo corto, con mazorcas pequeñas, que es típico de la región.

La otra referencia es de Karsten, relativa a los indios Jíbaros y relacionados, o sea a los reducidores de cabezas del oriente ecuatoriano y peruano. Es dudoso, sin embargo, que la derriba de los árboles se haga cuando ya el maíz ha nacido, pues entonces muchas matas serían aplastadas. Probablemente no observó personalmente la operación, sino que la describió de oídas. Así se desprende del pasaje: "En cuanto a las siembras de maíz, puede mencionarse que antiguamente los jíbaros usaban colocar las semillas con los mismos cuidados que se usan todavía para la yuca, cortando primero los árboles, despejando el terreno y haciendo los plantíos esmeradamente. Incluso una estaca de chonta *(shingi)* era usada para hacer los huecos en la tierra, y se observaban las mismas ceremonias que para plantar la yuca. Este sistema de siembra subsiste entre los Canelos. Por otra parte, los Jíbaros verdaderos de nuestros días simplemente arrojan la semilla en el lugar escogido para sementera entre la selva, y dejan que crezcan las plantas, sin haber limpiado previamente el terreno. Es sólo con posterioridad, teniendo las matas de 20 a 30 cms. de altura, cuando los árboles son talados. Los troncos, sin embargo, no son removidos sino que se dejan en el campo, ya que ellos protegen la nueva plantación contra los vientos huracanados, que de otro modo podrían destruirla".[37]

Hay informes verbales contemporáneos que señalan como un hecho la siembra del maíz al voleo, tanto en la mencionada región perú-ecuatoriana como en ciertos sectores de los ríos Putumayo y Caquetá en Colombia; pero el asunto requiere una investigación más detenida en el terreno.

Para mostrar claramente las afinidades y diferencias entre los sistemas de cultivo del chococito y el clásico utilizado en el resto de América, se ponen a continuación en doble columna las operaciones fundamentales en orden de secuencia. Para el sistema clásico, se han utilizado las referencias de Palerm para México; [38] de Oviedo *(op.*

Civile e Sacra de 'Regni, e delle provincie Spagnuole di Terra-Ferma nella America Meridionale. T. II. Roma. 1781. Pp. 341-342.

[37] Karsten, Rafael: The Head-Hunters of Western Amazonas. The life and culture of the Jibaro Indians of Eastern Ecuador and Peru *(Societas Scientiarum Fennica— Commentationes Humanarum Litterarum.* VII, I). Helsingfords. 1935. P. 139.

[38] Palerm, Ángel: La base agrícola de la civilización urbana en Mesoamérica (En *Civilizaciones antiguas del Viejo Mundo y de América.* Estudios monográficos, I. Unión Panamericana. Washington. 1955. Pp. 29-44).

cit.) para las Antillas y Panamá; de Morley para el área maya;[39] de Guaman Poma de Ayala para la altiplanicie peruana,[40] y de Wavrin para los pueblos primitivos del centro de Sur América.[41] Se ha eliminado del esquema la doblada de la caña, porque esta práctica no tiene uso universal sino local.

1. Desmonte previo del terreno.	1. No hay desmonte.
2. Quema de la vegetación cortada.	2. No hay quema.
3. La semilla se siembra a chuzo; queda *bajo* la superficie del terreno.	3. La semilla se riega al voleo, y queda *sobre* la superficie del terreno.
4. El desmonte se había hecho ya (véase 1).	4. La vegetación natural se corta a machete sobre la semilla regada.
5. Desyerba (una o varias, según las regiones y climas).	5. No hay desyerba.
6. Pajareo.	6. Pajareo.
7. Cosecha.	7. Cosecha.
8. Entrojamiento.	8. Entrojamiento.

Como puede observarse, en el sistema chococito quedan eliminadas, no sólo la preparación previa del terreno y la quema subsiguiente (la quema no se puede hacer en el área del chococito por imposiciones climáticas), sino también la desyerba, que es condición *sine qua non* en el sistema clásico para asegurar la fructificación, no sólo entre los pueblos de cultura más avanzada en América, sino entre los propios salvajes, como lo destaca Wavrin, que se refiere con admiración a la limpieza de los cultivos entre las tribus "preandinas" del corazón de Sur América.

Es curioso que los viajeros que en distintas épocas han visitado el área del chococito, algunos de ellos científicos renombrados, hayan, con pocas excepciones, pasado por alto o descrito equivocadamente el sistema de siembra de la mencionada raza de maíz.

Para la región del Darién, no la mencionan en absoluto Pittier

---

[39] Morley, Sylvanus Grenwold: *La civilización maya.* Versión española de Adrián Recinos. Fondo de Cultura Económica. México. 1947. P. 163.

[40] Poma de Ayala, Felipe Guaman: *Primer Nueva Corónica y buen gobierno. 1584-1614.* Publicada y anotada por Arthur Posnansky. Edición facsimilar. La Paz. 1944. Folios 235-259, 1,120 (115) y 1,146 (Grabados).

[41] Wavrin, Marquis de: *Moeurs et Coutumes des Indiens Sauvages de l'Amerique du Sud.* Paris. 1937. Pp. 65-66, 68.

(op. cit.), ni Catat [42] ni Blackwell.[43] Wafer[44] y Ariza[45] hablan del sistema clásico, con quema y siembra en hoyo; el último dice que los hombres desmontan y queman y las mujeres siembran. Krieger *(op. cit.)* habla vagamente de un tipo primitivo de cultivo de azada; dice que a veces se dejan en pie algunos árboles estimados por su fruto o por su fibra; alude a la siembra colectiva en que intervienen hombres y mujeres juntos. Bancroft[46] es el único que habla de siembra al voleo; dice que la quema se hace después de la cosecha, para aprovechar de nuevo el terreno, y se refiere también a la siembra colectiva. No es raro que en esta zona marginal, coexistan ambos sistemas.

Para el occidente de Antioquia, Uribe Ángel *(op. cit.)* y Saffray [47] callan lo relativo al sistema de siembra.

En cuanto al propio Chocó, Wassén *(op. cit.)* se limita a decir que el maíz madura en enero y febrero. Brisson *(op. cit.)*, aunque claramente consigna que su viaje por el Andágueda tuvo lugar en abril, cuando todos los habitantes "están rozando y sembrando maíz", nada dice sobre la manera de hacerlo, más de que los negros emplean para ayudarse peones indios. Trautwine, aunque consigna varias observaciones interesantes (los cultivos sólo se extienden de 30 a 50 yardas en las orillas del Bajo Atrato, donde la altura de la barranca lo permite; ninguna sementera vio desde la boca del caño Coquito hasta la del Río Suco, y sólo una o dos desde el Río Sucio hasta Vigía de Curbaradó; las crecientes de los ríos suelen destruir los cultivos),

---

[42] Catat, Dr. Louis: "Les habitants du Darien Meridional" *(Revue d'Ethnographie)* (Ministere de l'Instruction Publique et des beaux-arts). T. VII. Paris. 1889. Pp. 402, 410.

[43] Blackwell, Isaac: *A description of the Province and Bay of Darien*: Giving a full account of all its situation, inhabitants, way and manner of Living and Religion, Solemnities, ceremonies and Products, Being vastly rich with Gold and Silver, and various other Commodities. Edinburgh. 1699.

[44] Wafer, Lionel: *A New Voyage and description of the Isthmus of America*— Giving an Account of the Author's Abode There, The form and Make of the Country, their Features. Complexions, &c. their Manners, Customs, Employments. Marriages, Feasts, Hunting, Computation, Language &c. with remarkable Occurrences in the South-Sea and elsewhere.—The second edition. London. 1704 Pp. 121-122.

[45] Ariza, Andrés de: "Noticia de algunas propiedades de los indios gentiles de la provincia de Santa María la Antigua del Darién, cual es el instituto de los principales magnates de sus pueblos, y modo de proporcionar sus hostilidades contra los españoles. 1774." *(Anales de Instrucción Pública en los Estados Unidos de Colombia.* T. V. 1883. N° 29. P. 393).

[46] Bancroft, Hubert Howe: *The Native Races of the Pacific States of North America.* Vol. I. Wild Tribes. S. Francisco. 1874. Pp. 759-760.

[47] Saffray, Dr.: *Viaje a la Nueva Granada* (Biblioteca Popular de Cultura Colombiana. Bogotá 1948 P. 189).

sólo habla del "proceso primitivo de agricultura que aquí prevalece", en el que "el único implemento usado es el machete, que sirve de hacha, trinchante, arado, arma de pelea, cincel y para otros propósitos para los cuales otros pueblos han adoptado complejas máquinas".

Para la costa en general, Mollien[48] dice que el hecho de no poderse quemar el monte limita mucho la extensión de la agricultura, y que sólo el maíz, la caña y el plátano se adaptan a las condiciones de la alta humedad reinante. Felipe Pérez, sobre datos de Codazzi, da dos versiones contradictorias, ambas equivocadas:[49] "Se riega en el monte, para luego que está nacido, cortar los árboles pequeños y en seguida los grandes. Es en medio de este bosque que *(sic)* prosperan, crecen y maduran las plantas del maíz, apiñadas como si fuesen de trigo" (p. 129). Pero después, al hablar del predominio de las plantas espontáneas sobre las cultivadas, dice que los agricultores no desmontan, sino que "cortan solamente los arbustos y dejan los árboles grandes, para sembrar, bajo sombra, aquellas plantas (plátano y maíz), que a los cuatro meses no más dan sus frutos. El plátano dura aquí de 15 a 20 años, y el maíz produce unos granos diminutos en pequeñas mazorcas, con sólo un 30 por 1; pero en cambio da hasta dos y tres cosechas anuales (p. 143)".

Para Nariño, André, aunque estuvo hasta Barbacoas, zona de chococito, se ve que habla por referencias de la siembra a granel, pero después de haber quemado el monte, lo cual es a todas luces falso.[50] La descripción más cercana a la verdad, aunque invierta el orden de las operaciones iniciales, es la de Rufino Gutiérrez, cuando al referirse a los indios Koaiquer de la margen izquierda del río Güisa, entre Cuasquesán y Altaquer, dice: "Socolan el bosque, riegan los granos y después con machete derriban los árboles grandes, pero no queman, porque la humedad ambiente y las constantes lluvias no permiten tal operación en esa región; y no vuelven a poner mano en la roza para desyerbar, cercar, vigilar, etc., hasta que ya dentro del rastrojo crecido recolectan a los 8 o 9 meses un grano pequeño y fino que venden a bajo precio. No hay loros, guacamayos, ardillas ni otros animales que persigan las sementeras".[51]

---

[48] Mollien, G.: *Voyage dans la République de Colombia, en 1823.* T. II. Paris. 1824. Pp. 111-112.

[49] Pérez, Felipe: *Jeografía Física i Política del Estado del Cauca. Escrita de orden del gobierno jeneral. Bogotá.* 1862. Pp. 129 y 143.

[50] André, Edouard: "L'Amérique Equinoxiale. 1875-1876". *(Le Tour du Monde,* Vol. XLV. Premier semestre. 1883. P. 338).

[51] Gutiérrez, Rufino: *Monografías.* T. I (Biblioteca de Historia Nacional, Vol. XXVIII). Bogotá. 1920. P. 155.

Finalmente, para la costa ecuatoriana, Barret *(op. cit.)* no da ningún indicio; y Onffroy de Thoron,[52], aunque observó el sistema seguido para la siembra del plátano, que es el mismo usado para el maíz con la variación de que primero se socola el sotobosque y luego se siembra la cepa, derribando el monte encima, lo atribuyó a desacierto de los administradores de la Compañía Inglesa de Campana (Ancón de Sardinas); consigna que no se puede quemar.

Pero veamos al pormenor cómo se hace hasta el presente el cultivo del chococito en su área geográfica.

Se utilizan de preferencia suelos de terraza, en las orillas de los ríos y quebradas, para facilitar el transporte en canoas, puesto que en esa región los únicos caminos que hay son "los caminos que andan". Ningún cultivo en este caso dista más de 500 metros de las márgenes. En algunas partes las terrazas emergen apenas 20 ó 30 cms. sobre la superficie del agua, de manera que las raíces del maíz (y lo mismo ocurre con la caña de azúcar) están casi todo el tiempo en un medio acuático. Las pocas parcialidades indígenas sobrevivientes usan también suelos de loma; pero esto se explica porque como ellas se van retirando ante el avance de negros y blancos, no les queda para refugiarse sino la parte alta de ríos y quebradas, donde el terreno es más abrupto.

Los terrenos para maíz tienen que estar necesariamente cubiertos de rastrojo, o sea vegetación secundaria y terciaria. En la composición florística de dichos rastrojos predominan los yarumos *(Cecropia* spp.), los bijaos y hojablancos *(Calathea* spp.), las cañas agrias y panga *(Costus* spp.), varias Melastomatáceas, y como elemento marginal permanente el chípero *(Zygia* sp.). Un estudio más detallado sobre la composición de estas formaciones subseriales es el de Cuatrecasas.[53] En las terrazas de varios ríos del litoral se encuentran formaciones o colonias de *Tripsacum*, que son cortadas en las rocerías como cualquiera otra vegetación. Este caso lo ha visto el autor en el río Cajambre. El rastrojo puede ser de uno, dos o más años, y en esto hay diferentes costumbres locales. Pero la regla general es que no se utilice el mismo lote sino después de por lo menos un año de descanso, lo que impone cierto carácter de nomadismo o transhumancia al cultivo del maíz.

---

[52] Onffroy de Thoron, Don Enrique, Vte.: *Amérique équatoriale. Son histoire pittoresque et politique. Sa géographie et ses richesses naturelles. Son état présent et son avenir.* Paris. 1866. Pp. 119-121.

[53] Cuatrecasas, José: Vistazo a la vegetación natural del bajo Calima (En *Presentación del Calima.* Cali. 1946. Y en *Revista de la Acad. Col. de Ciencias Ex., Fís.-Quím. y Nat.* Vol. VII. N° 27. Bogotá. 1947. Pp. 306-312).

Conviene llamar la atención hacia el hecho de que en ciertas regiones, tanto de África como de Asia, la utilización de maquinaria y de métodos modernos, no ha podido desplazar cierto tipo antiquísimo de agricultura que aprovecha el rastrojo reconstituído después de un período de barbecho o "descanso". Ya se trate del sistema de los bantú del África ecuatorial, como del *caiñgin* de las Filipinas, el *tamrai* de Thailandia, el *tamgya* de Birmania, el *jhum* del Assam, el *cheena* de Ceilán y el *ladang* de Indonesia,[54] como de lo que se ha visto para los Jíbaros del Ecuador y lo que se verá en el caso presente, dondequiera que la vegetación selvática ejerce un dominio avasallador y donde por las lluvias copiosas la erosión es muy fuerte y rápida, todos los pueblos practican este tipo de agricultura migratoria. La diferencia sustancial del sistema chococito con los otros mencionados, es que en él no hay quema del monte ni desyerba de la sementera.

Al contrario de lo que ocurre en el sistema clásico de cultivo de maíz, para el chococito no se usa monte alto, "monte de primera rocería", sino en casos excepcionales; ese tipo de monte se prefiere para siembra de plátano *(Musa* spp.). La colonización del interior colombiano se ha hecho derribando monte virgen para sembrar maíz como cultivo inicial, y luego utilizar el terreno, así "domado", para otros cultivos, especialmente pastos; en la costa occidental no ocurre lo mismo.

Escogido el lote y llegada la época oportuna (véase adelante), se procede en el siguiente orden:

1) La semilla la lleva el sembrador o "regador" en un cesto o vasija especial de boca angosta llamado "regador de maíz", generalmente tejido con la fibra del bejuco *potré* (especie no identificada).

De una región a otra varían las medidas agrarias y a veces el mismo nombre se aplica a medidas diferentes, tanto de superficie como de capacidad. Por ejemplo, en la costa vallecaucana se estima que en un "almud" de tierra (unos 6,400 m.^{2}) se invierte un "almud" de semilla (la que dan 192 mazorcas, o sean 48 "manos" de 4 mazorcas cada una). Pero en el Atrato se cree que el "almud" es la semilla necesaria para regar dos cuadras (20,000 m.^{2}). En el río San Juan, el "almud" no se mide o aprecia por mazorcas, sino que equivale taxativamente a una arroba (12,5 kg.) de semilla. En el río Baudó el "almud" consta de 50 "casas" de 4, o sean 200 mazorcas. Los datos referentes a los ríos Atrato y San Juan se deben al práctico agrícola Salazar; los otros son observados directamente por el autor.

---

54 Cressey, George Babcock: *Tierras y Pueblos de Asia* Trad. Miguel Hernani. Edit. Suramericana. Buenos Aires. 1946. Pp. 549-550.

Tampoco hay época fija para hacer la sementera en toda el área de dispersión del chococito, a pesar de la aparente uniformidad del clima. En el Chocó se acostumbra actualmente regar el maíz en los primeros tres meses del año; en el Valle, en marzo y octubre, más o menos coincidiendo con los equinoccios. Sin embargo, referencias históricas que no se señalan para no alargar este trabajo, indican para el Chocó central (Citará) el mes de octubre como el de las sementeras a fines del siglo XVIII.

El "regador" esparce la semilla al voleo, tomándola a puñados del recipiente mencionado; los granos quedan diseminados en una superficie de varios metros cuadrados delante y a los lados del operario.

II) Los auxiliares, llamados "socoladores", rozan con el machete toda la vegetación del área donde el regador acaba de esparcir la semilla, empezando por la más baja y delgada y tumbando encima los arbustos y árboles de mayor porte (yarumos, etc.). La regada del grano y la socola subsiguiente, se continúan haciendo en pequeñas porciones, pero en forma continua, hasta terminar todo el lote escogido para la rocería o hasta que se agote la semilla disponible. Por lo general, para dar abasto a un regador, se necesitan tres socoladores; pero algunos regadores muy hábiles requieren la cooperación de cuatro socoladores, y aun de más.

La "rocería", que este es el nombre que se da a la operación descrita, se hace por lo común en forma colectiva, bien sea sin estipendio, por el sistema de minga o convite, o pagando peones expresamente contratados. En el primer caso no hay retribución monetaria por el trabajo, sino que se reparte abundantemente entre los mingueros, guarapo de caña fermentado, chicha o aguardiente. Esta es por lo general destilada en cada localidad sin control oficial alguno, y recibe entonces el nombre de "biche". Pero también la rocería se puede hacer individualmente por el interesado solo, cuando la semilla o el terreno disponibles, lo son en pequeña cantidad o de reducida extensión.

En uno u otro caso, una vez terminado el trabajo, es costumbre en los ríos Raposo y Yurumanguí hacer cruces de cerca de un metro de alto, en número igual al de personas que han intervenido en la operación (aunque a veces se pone una sola para todos), y se clavan en el sitio en que se dio fin al trabajo. El material más usado para estas cruces es el tallo suculento de la caña panga, pero no hay regla fija sobre este particular. Esta costumbre recuerda la de los Jíbaro de dejar clavado en el terreno el espeque de madera de chonta con que se hizo la siembra, tanto de maíz como de yuca (Karsten, *op. cit.)*.

Como es obvio, los granos quedan sobre la superficie del suelo, cubiertos por un colchón de vegetación cortada, que puede tener un espesor de 5 hasta 50 centímetros y a veces más. La tierra tampoco queda totalmente raída, pues la hoja del machete corta la vegetación a una o más pulgadas sobre la superficie. Cuando los granos germinan, las plantas tienen que atravesar esta capa protectora, que al secarse se ha ido asentando sobre el terreno.

Aproximadamente a los 15 días de nacidas, las plantas empiezan a "hijear", o sea a emitir renuevos basales. El autor los ha visto ya bien formados en maíz de 20 días de nacido, en la escuela correccional de menores de Tanando, arriba de Quibdó, sobre la margen derecha del Atrato.

Esto ocurren, según los nativos, si la semilla utilizada tiene un año de guardada en troja ("maíz de año"); pero si es de la cosecha inmediatamente anterior a la época en que se hace la rocería, el hijeo tardaría hasta un mes en producirse. También creen los chocoanos que la semilla más antigua tendría una resistencia especial a las lluvias excesivas y a plagas como la "mosca" (véase adelante), cualidades de que carecería la semilla más reciente. Estas creencias deben someterse a investigación, como varios otros aspectos del cultivo de la raza chococito.

El hijeo será tanto mayor cuanto más espaciadas queden las plantas; es escaso o nulo cuando ellas quedan tan juntas que los tallos se ahilan y las hojas se ponen amarillas ("maíz azarado"), probablemente a causa de un hambre de nitrógeno provocada por la excesiva competencia. Quien esto escribe no recuerda haber visto sino dos hijos por tallo, colocados en los extremos de la elipse que forma el tallo joven, que es siempre aplanado o cintiforme. Pero parece que en ciertas condiciones, el hijeo sería mayor.

III) No se presta ningún cuidado al maíz durante su crecimiento. Las rocerías son abandonadas a su suerte. La densidad de la siembra impide que en el período de dos meses y medio que precede a la floración y formación de la mazorca, crezca la maleza, aunque en porciones donde cayó poca semilla o donde no germinó por haberla destruído la hormiga o por otras causas (se estima que en ausencia de lluvias los estragos de la hormiga en la semilla serían mayores), alcanzan a surgir sin causar daño, algunas plantas retoñadoras, como las Zingiberáceas y algunas gramíneas y helechos. De la habilidad del regador para distribuir uniformemente la semilla, depende también que al maíz "no lo atropelle el monte", según la enérgica imagen oída a un agricultor. Es claro que al final la vegetación natural acaba por prevalecer, y la cosecha se hace ya en medio del rastrojo que em-

pieza a volver por sus fueros, como le ha tocado hacerla al autor en el río Calima.

IV) Cuando la mazorca empieza a quemar cabello, se cuida el maíz de los animales que lo persiguen, oficio que casi siempre lo desempeñan muchachos.

Los principales enemigos en esas regiones selváticas son volátiles. Comentando este hecho, decía el agricultor Ángel Saturio Bejarano, de Pie de Pató (Baudó), que "cuando un varón nace, los pájaros se alegran", queriendo significar que las aves granívoras tienen la subsistencia asegurada si hay agricultores para "regar" maíz.

Atacan la semilla regada varias hormigas que destruyen el germen. Comen la hoja la hormiga arriera *(Atta cephalotes* var.); el chapul *(Tropidacris)*, y eventualmente la langosta *(Schistocerca)*, entre los insectos. Ha conservado la historia el recuerdo de una gran plaga de langosta que aniquiló los maizales del Bajo Atrato y sus afluentes derechos en 1515, y que fue la principal causa del fracaso de la expedición de Núñez de Balboa al Dabaibe, como lo explica él mismo en su carta de 16 de octubre de ese año (Medina, II, 142-143, *op. cit.)*. Fue tanto, que "parescía que cubría el aire" (Oviedo, III, 38). Entre los mamíferos, el venado suele también comer las hojas.

El tallo es a veces perforado por la "mosca" *(Mahanarva indicata* Distant), homóptero cuyas larvas se envuelven en una excreción viscosa que al contacto con el aire se vuelve espumosa; por esta circunstancia en el interior del país se le llama "mión".

La mazorca en estado tierno (choclo) es atacada por el periquito, la panchana o catanica o catalnica o michitá (algunos dicen que son especies distintas), la carijumada o catalina y la lora manglera grande, Psitácidos todos, probablemente de los géneros *Pionus* y *Eucinetes* (referencia verbal del zoólogo F. Carlos Lehmann). Debe advertirse que en el litoral distinguen el periquito de la periquita, pues esta última nunca ataca al maíz sino al plátano. También entre las aves, pero en menor grado que las citadas, causan daños el muchilero *(Ostinops salmoni* Sclater?), llamado así por sus nidos colgantes en forma de mochilas, y el chamón *(Molothrus bonariensis)*. Entre los roedores, la ardilla *(Sciurus* spp.).

Pero éstos y todos los que le siguen, atacan facultativamente el grano tierno o seco: los roedores ratón negrero o bolseño (por una bolsa al cuello que dicen los nativos es para almacenar los alimentos [?]); el chure o recandela, que es el más pequeño de todos; el raspador, el ratón de espinas grande, utilizado como alimento humano; y la guagua *(Coelognys paca)*. Otros mamíferos que comen maíz en la costa occidental son la chucha o zorra de la costa norte *(Didelphys*

sp.), según informes tal vez poco dignos de crédito, y el tatabro *(Tayassu tajacu)*. El grano almacenado es atacado, como en todas partes, por el gorgojo *Calandra (Sitophilus) orizae* L.

V) La recolección está por lo general a cargo de mujeres, pero cuando es necesario los hombres y los muchachos también toman parte en ella. Los recolectores van provistos de cestos medianos llamados "catangas", "motetes" o "chiles", generalmente de tejido de malla fina hechos de bejuco potré, y de otros grandes y de tejido reticular de más de una pulgada de diámetro que reciben el nombre de "colados" (véase folklore), los cuales se fabrican casi siempre con tiras de la corteza del pecíolo de una Marantácea llamada "chocolatillo" *(Ischnosiphon?)*, y se revisten interiormente con hojas de bijao *(Calathea)*.

Solamente se guardan en troja las mazorcas que tienen el capacho o cubierta hojosa en estado sano, para prevenir el ataque del gorgojo; las que lo tienen deteriorado, se pelan y utilizan de inmediato.

En las casas de los indios, que no tienen compartimientos interiores, la troja se hace en un zarzo sobre las vigas (Río Valle). En las de los negros, en un rincón cualquiera, ya acomodadas ordenadamente, ya en montón. Pero unos y otros cuelgan las mazorcas, cuando son pocas, en "guangos", de una de las vigas. En la costa norte sirve también de troja un recipiente llamado "jorón", que se hace de un trozo incurvado de cáscara de balso *(Ochroma lagopus* Swartz, var. *occigranatensis* Cuatr.), unido por sus extremos y colocado directamente sobre el piso de palma del rancho (Todas las viviendas son palafíticas en el área del chococito). El autor ha visto en el río Baudó jorones de estos de 0.80 cms. de alto y más de 1 m. de diámetro.

No es el chococito, como se ha visto, una raza de ciclo corto, de las llamadas precoces, ya que en clima de temperatura y precipitación elevadas como es el suyo, gasta unos cuatro meses y medio a cinco para estar completamente maduro.

Los rendimientos varían considerablemente entre cosecha y cosecha y de una región a otra; pero nadie se preocupa en la costa por llevar control estadístico. Hay cierta inseguridad en los resultados, lo que impone un frecuente intercambio de cultivos y de semilla de un río a otro, para mantener el aprovisionamiento. Es tradicional, por ejemplo, que los agricultores de los ríos Yurumanguí y Naya, del Valle del Cauca, pasen todos los años al río Micay, en el Cauca, para hacer sus rocerías. Por estas razones, desde el punto de vista económico, el cultivo del chococito es una empresa más o menos aleatoria.

Aunque se cree que el maíz chococito por tener grano pequeño es de gran rendimiento en peso, creencia muy generalizada entre los

antioqueños, la opinión predominante entre los agricultores de la costa es que "nadie se hace rico sembrando maíz".

Resumen

Los hechos expuestos atrás pueden resumirse en los siguientes párrafos:

1) El maíz chococito de la costa occidental de Ecuador y Colombia y de cierto sector del Darién en Panamá, es la única raza cultivada en una región continua de casi 100,000 km.^{2}; por lo menos en Colombia, parece que ninguna otra raza de maíz ocupe homogéneamente un área tan extensa.

2) El maíz chococito tiene su patria en la zona de las calmas ecuatoriales del occidente suramericano, con una precipitación y una humedad atmosférica consideradas entre las mayores del mundo. Esta zona se encuentra justamente entre el ecuador geográfico y el ecuador térmico. Las implicaciones que este hecho tiene para otras regiones de la tierra donde predominen las mismas condiciones climáticas, no pueden ser desestimadas.

3) El chococito es una de las razas de maíz más primitivas entre las conocidas, no sólo por su morfología (plantas retoñadoras; mazorcas pequeñas con granos pequeños, cristalinos, reventadores o harinosos) y hábitos (a veces casi se comporta como una planta acuática), sino por el sistema usado para su propagación, en el cual la intervención del hombre es mínima, pues se limita a regar la semilla sobre el rastrojo, cortar éste encima, y abandonar la sementera hasta la formación y cosecha de la mazorca, no existiendo ni la quema inicial del monte ni la desyerba del cultivo que son indispensables en el sistema clásico.

NO ERA ESCLAVISTA LA SOCIEDAD DE VENEZUELA PRE-HISPÁNICA

por Rodolfo Quintero

Summary

The author of this article states his opinion as opposed to that of Professor Miguel Acosta Saignes, who, in his *Studies of the Ancient Ethnology of Venezuela* accepts the existence of slavery among the Venezuelan aborigines before the arrival of the Spaniards.

Quintero argues that Acosta Saignes arrived at this conclusion as a result of consulting the Spanish chronicles, to which sources the author attributes a certain interpretation which falsifies historical facts.

In his opinion, the primitive tribes of Venezuela were in the Paleolithic Age of Thomsen's classification at the time of the arrival of the white man, and, accordingly, their way of life was pre-social, that is, there was no division into social classes, which means that slavery could not have been already established and that, consequently, it appeared among them only after it had been imposed with the Conquest.

He concludes from this that the social stratum of slave which existed in Venezuela was exclusively an introduction of the Spaniards.

En sus *Estudios de Etnología Antigua de Venezuela*, el Profesor Miguel Acosta Saignes sostiene que la esclavitud como forma social de producción, existía entre los grupos indígenas que poblaban el territorio de la Venezuela prehispánica: los arawacos del Orinoco y las Guayanas, los caribes, tupís, uitotos y otros.

Acosta Saignes, destacado profesional egresado de la Escuela Nacional de Antropología e Historia de México y Director del Instituto de Antropología y Geografía de Venezuela, por su cultura, disciplina científica y preocupación como investigador, es en el campo de la Etnología quizás la persona más autorizada actualmente en dicho país. Y naturalmente sus opiniones, como la señalada, pueden influir en quienes se dediquen a estudiar la historia económica y social de Venezuela, el grado de desarrollo de ese proceso histórico en nuestros días y sus perspectivas.

El maestro Don Fernando Ortiz en su prólogo a los estudios mencionados, comparte la opinión de Acosta Saignes sobre la existencia de la esclavitud en la prehistoria venezolana, pero formula algunas preguntas, entre ellas: "¿Cuáles son las semejanzas y los distingos entre la esclavitud que practicaban los paganos nativos y la de los cristianos invasores, y cuáles las agravantes que estos últimos establecieron sobre aquéllos al esclavizarlos y sobre los negros que rapiñaron

en un lejano continente, para oprimirlos y aniquilarlos en este otro cisatlántico, que les era ajeno?".

Para Acosta Signes los "Itotos" y los "Macos" eran los nombres que se daban a los esclavos. Estudia ambos gentilicios apoyándose en citas numerosas de cronistas de la conquista y en opiniones de etnólogos y lingüistas modernos. Más adelante, a base de documentación nutrida, señala hechos relativos al tráfico de esclavos practicado por los caribes y a la vida en una sociedad esclavista de los Palenques, Otomacos y otros grupos indígenas. Nos parece innecesario reproducir detalladamente en este artículo las fuentes de información y las argumentaciones del propio autor, contenidas en la obra cuya lectura general recomendamos. Pero consideramos que ya es tiempo de manifestarnos en desacuerdo con sus puntos de vista sobre la forma social de producción entre los indígenas a la llegada de los españoles, y pasearnos por las posibilidades de incurrir en errores cuando se aprecian situaciones y hechos de ese ayer lejano.

Para los etnólogos y sociólogos modernos, interesados en estudiar con seriedad los diferentes aspectos de la vida de los grupos humanos en la América pre-colombina, constituye un obstáculo grande el tipo de informaciones dejado por los cronistas de la época, en su mayoría exageradas e interesadas, mecánicas y precipitadas. "Uno de los más serios errores —dice el Dr. Aguirre Beltrán— de los historiógrafos hispanos de la Colonia, fue su preocupación por otorgar a los patrones de cultura indígena nombres castellanos, acordes con los moldes de conducta hasta entonces conocidos, sin pensar que éstos tenían connotación particular y un contenido fundamentalmente distinto a los fenómenos que trataban de calificar." Hacer uso de noticias y documentos producidos por esos cronistas e historiógrafos y olvidar que pueden contener uno o más "serios errores", puede resultar inconveniente para quienes así proceden.

Un serio error puede ser el de atribuir a los "macos" e "itotos" condiciones económicas y sociales idénticas a las de los esclavos, e informar en crónicas que con tales gentilicios los indígenas denominaban a éstos. En el propio libro de Acosta Saignes se hace uso de una información del Padre Carvajal sobre la existencia de la esclavitud entre los otomacos. Y el autor, justamente, hace saber que esa noticia difiere de los abundantes datos que se tienen sobre la estructura social de tales indígenas. Igualmente puede pensarse en que las informaciones sobre la esclavitud que cultivaban los caribes, arawacos, etc., no corresponden a la verdadera estructura económico-social de estos grupos.

El punto de vista de Acosta Saignes a que venimos refiriéndonos

nos conduce a la aceptación de que las sociedades prehistóricas de Venezuela estaban divididas en clases, tal como las sociedades históricas. Mas, la consideración de los rasgos peculiares de la forma de vida de nuestros ascendientes en esa época, corresponden a los de las sociedades pre-clasistas. Veamos algunos de esos rasgos: *Estructura basada en el parentesco*: la encontramos en todas las tribus existentes por entonces, y de las cuales disponemos de información; *Forma de posesión de la tierra:* no se tiene información alguna sobre ventas de tierras en esos tiempos, operación posible cuando se tiene la propiedad de la tierra. Las familias componentes de una tribu tomaban posesión de la tierra que necesitaban para su propia subsistencia; *Ausencia de artesanos y de comerciantes:* ningún dato nos permite concluir que los artesanos y los comerciantes existían como clases independientes. Eran los propios agricultores primitivos, miembros de las familias campesinas quienes trabajaban la alfarería, el tejido, etc., y ellos mismos intercambiaban sus productos sobrantes, una vez satisfechas las necesidades de la tribu; *División sexual del trabajo:* según todas las noticias, para la época del descubrimiento, en los grupos indígenas la división de trabajo existente era entre los hombres y las mujeres.

Caracteriza al esclavo el ser una propiedad absoluta del amo, que puede hasta matarlo impunemente, y carecer de los derechos más elementales. Y esa no era la condición de las "macos" e "itotos". Éstos, una vez que aprendían el idioma de la tribu que los había hecho prisioneros, formaban parte de ella y llegaban a casarse con las hijas de sus "amos". En algunos casos, el deudor insolvente era rebajado a la condición de sirviente del acreedor, para que pagara con servicios personales la deuda en cuestión. Pero el sirviente no llegaba a ser propiedad absoluta del acreedor, y por lo tanto no era su esclavo, aún cuando generalmente se les confunde. Los sirvientes no constituían una clase, eran un sector de rango inferior, y sólo eso. En las sociedades esclavistas se utiliza la violencia y la brutalidad para asegurar que el esclavo rinda su jornada de trabajo, ya que por las condiciones en que se le mantiene es imposible esperar que trabaje voluntariamente. Los "macos" y los "itotos" no trabajaban en esas condiciones.

Hasta hace pocos años se vendían en las ciudad de Maracaibo indígenas jóvenes de ambos sexos. Con 100 Bolívares podía adquirirse un guajiro de catorce años de edad. Pero tan monstruoso comercio no puede ser citado como una supervivencia del tráfico de esclavos practicado por los arawacos en la época prehispánica, ya que los indios nada tienen que ver con la operación. Son los "civilizados" de Venezuela, los "arijuna", los únicos responsables. Mediante el en-

gaño o la fuerza obtienen la mercancía humana y la trasladan a la ciudad, donde esperan los compradores. Todavía en nuestros días los hacendados colombianos y venezolanos utilizan fundamentalmente mano de obra indígena, reclutada en la Guajira por los "intermediarios" que conservan los viejos procedimientos. Tampoco la información periodística sobre la supuesta venta de un niño mestizo a los Motilones (y que el Profesor Acosta utiliza en su libro), evidencia que los indígenas de la Sierra de Perijá conserven "sistemas de organización social esclavista prehispánica".

La prehistoria de nuestro continente lejos de haber significado una revisión de los conceptos generalmente aceptados sobre las etapas del desarrollo de la prehistoria de la humanidad, los confirman. En el caso de las tribus primitivas de Venezuela, las investigaciones serias que se han adelantado, por cierto que son pocas, permiten ubicarlas en la Edad Paleolítica de la clasificación de Thomsen, para la fecha del descubrimiento. Se trata de grupos de recolectores y cazadores, que iban desde el estado inferior, hasta el superior del salvajismo señalado por Morgan.

Las clases sociales aparecen junto con el nacimiento de la historia, en el período superior de la barbarie. En Venezuela, las clases sociales hicieron su aparición al iniciarse la conquista y establecerse la explotación de los indígenas por los españoles. Citas aisladas hechas por cronistas e historiógrafos venidos con los conquistadores, poco interesados en profundizar sus conocimientos sobre la vida de los conquistados, no nos deben encandilar, ni arrastrar a conclusiones precipitadas.

"Las historias de América española —dice Morgan en su obra *La casa y la vida de los Aztecas*—, pueden merecer crédito en lo que respecta a los actos de los españoles y a los actos y características personales de los indios en cuanto se refiere a sus armas, implementos y utensilios, construcciones, comida y vestido, y cosas de carácter similar. Pero, en lo que concierne a la sociedad y al gobierno de los indios, sus relaciones sociales y formas de vida carecen casi totalmente de valor, porque no sabían nada ni conocían nada de estos asuntos... La historia y la arqueología de los aborígenes americanos ha sido pervertida, e incluso caricaturizada en diversas formas y, entre otras, por el empleo de una falsa terminología que por sí sola es capaz de viciar la verdad..."

Los anteriores conceptos del conocido antropólogo norteamericano, dados a conocer junto con su interesante estudio sobre los aztecas, deben ser recordados por los estudiosos e investigadores dedicados al conocimiento de la prehistoria y de la historia antigua de América.

La época de aparición de las clases en Venezuela define, con cierta precisión, lo que debe entenderse como pre-historia y proto-historia de dicho país.

Reciente publicación del Instituto

La Filosofía Náhuatl

estudiada en sus fuentes

por Miguel León Portilla

Nota Editorial de Manuel Gamio, *Prólogo de*

Ángel Mª Garibay K.

—XVI + 344 pp.—

Importante trabajo en el que partiendo del estudio de más de 70 textos en náhuatl, se muestra cuáles fueron las ideas de los principales grupos de lengua náhuatl (aztecas, texcocanos, etc.), acerca del mundo, la divinidad, el más allá, el hombre, su albedrío, moralidad y educación.

El *Instituto Indigenista Interamericano* persuadido, como dice en su Nota Editorial el Dr. Manuel Gamio, "de que para elevar las condiciones de vida del indígena no sólo se debe investigar su cultura material, sino también conocer sus supervivencias de cultura intelectual precolombina", inicia con este libro el estudio de sus antecedentes históricos, "ya que esto permitirá identificar sus actuales supervivencias".

Esta obra puede pedirse a este Instituto

al precio de $ 25.00

Otros países: Dls. 2.50.

RESEÑAS BIBLIOGRÁFICAS

PEASANT SOCIETY AND CULTURE. An Anthropological Approach to Civilization, by *Robert Redfield*. The University of Chicago Press 1956, 163 pp.

Valiosa, como todas las obras de Redfield, tiene ésta particular importancia por encerrar las reflexiones de un gran maestro sobre la evolución histórica de la antropología. Mas, no se trata de meras consideraciones históricas. Redfield, vuelve su mirada al pasado y aprovecha su propia experiencia de antropólogo, para forjar los moldes y categorías de una más completa ciencia del hombre y la sociedad humana, en la que encuadren los múltiples aspectos e interrelaciones de las culturas, sobre la base firme del conocimiento integral de las maneras de pensar y vivir de sus miembros.

Pudiera decirse que propugna Redfield por la más cabal integración de las ciencias referentes al hombre. A fines del siglo pasado, cuando aparecieron los primeros etnólogos o antropólogos, se dedicaron a estudiar grupos y comunidades de costumbres extrañas: "Cada antropólogo —dice Redfield— se iba a un lugar remoto, vivía en una comunidad aislada y volvía luego presentando sus impresiones de lo que creía ser un todo cultural, que podía ser entendido como un sistema de partes interdependientes funcionalmente" (p. 5). Así, "la antropología social llegó a ser una historia natural de los distintos organismos sociales equivalentes" (p. 8).

Mas, una ciencia semejante estaba muy lejos de la realidad. Porque es difícil, si no imposible, encontrar comunidades humanas aisladas por completo culturalmente.

Poco a poco fueron cayendo en la cuenta de esto los antropólogos. Sólo que hasta ahora, a pesar de los innumerables intentos de encontrar un método para enmarcar los numerosos aspectos esenciales y dinámicos de las interrelaciones culturales, se sigue echando de menos en la mayoría de los casos un enfoque verdaderamente integral capaz de mostrar los contactos y dependencias culturales de los varios tipos de agrupamientos humanos.

Para esto, afirma Redfield la urgencia de ampliar los horizontes del saber antropológico: "Es necesario adoptar nuevas ideas y nuevos procedimientos. Al estudiar las comunidades debe atenderse a lo que han mostrado las investigaciones de los historiadores, los estudios de la Literatura, la Religión y la Filosofía" (p. 69).

Es cierto, añade Redfield, que "esto vuelve más difícil a la antropología, pero también la hace más interesante" (p. 69).

En otras palabras, propugna Redfield por un acercamiento de la

Antropología y las llamadas disciplinas humanistas, únicas capaces de penetrar hasta el alma de las culturas.

Así, aplicando este nuevo enfoque a la Sociedad Campesina (Peasant Society), va mostrando con numerosos ejemplos sus características de "sociedad parcial" (part-society), ligada de maneras múltiples al pensamiento y la vida de la gran comunidad nacional y humana. Para hacer resaltar aún más esto, estudia Redfield la que llama "organización social de la tradición". Descubre así en la sociedad campesina varias formas de tradición. Sobre la base de sus propias experiencias en Tepoztlán, Morelos, y entre los mayas de Yucatán, muestra cómo hoy día la visión del mundo de esas comunidades indígenas está integrada por elementos provenientes de lo más elevado de la cultura intelectual prehispánica, de las tradiciones populares, así como de moldes y actitudes de procedencia cristiana, hispánica y aún greco-latina.

Por esto en algunos aspectos como, por ejemplo, en el apego y devoción casi mística a la tierra, pueden descubrirse extraordinarias semejanzas entre pueblos alejados geográficamente, debido no sólo a una mera reacción paralela, sino a una influencia cultural a través de cultos canales históricos.

La comprensión profunda de un grupo presupone conocer humanísticamente su pasado en todos sus aspectos, para poder lograr la representación adecuada de su existencia presente apoyada en una red de relaciones culturales con otros agrupamientos humanos.

Considerando así a un determinado grupo como una "sociedad parcial", se estará en una mejor disposición mental para lograr el enfoque específico que enmarque la situación y problemas del grupo en cuestión. Y es que sólo quien conoce por el estudio de la historia, las literaturas y el pensamiento filosófico, la gama inmensa de posibilidades dentro de la unidad de la especie humana, podrá caer en la cuenta de que cada agrupamiento humano constituye una cierta realización dinámica e individual de los tipos abstractos ideados por el sociólogo.

La actitud humanista de la antropología propuesta por Redfield, quiere subsanar las deficiencias pasadas, señalando al antropólogo un camino para llegar integralmente al meollo mismo de la vida del hombre y la sociedad, que es su cultura en sus más elevadas manifestaciones.

Conociendo a fondo los varios elementos de su visión del mundo, en su integración dinámica, se podrán explicar luego muchas de sus actitudes permanentes y de sus reacciones espontáneas. Y así, todo intento de transculturación, podrá llevarse a cabo en una forma genuinamente humana, sin destruir valores y sin provocar complejos tal vez incurables.

Hasta ahora muy pocos son por desgracia, los estudios y proyectos antropológicos llevados a cabo con un semejante criterio. Gamio en 1922 publicó su obra maestra "La Población del Valle de Teotihuacán", que precisamente refleja en la práctica el enfoque humanista e integral asentado por Redfield. Únicamente cuando se multipliquen estos estudios sobre la base de las ciencias sociales impregnados de genuino humanismo, la Ciencia del hombre comenzará a dar sus frutos.

En resumen, constituye esta obra de Redfield una profunda y valiosa aportación a lo que llamaremos, a falta de nombre mejor, la constitución de una antropología humanista-integral. Y nos felicitamos al ver que también en nuestro medio, siguiendo la tradición de Gamio, Redfield tiene discípulos como Alfonso Villa Rojas, que aplica un semejante criterio humanista-integral en el Centro Coordinador Tzeltal-Tzotzil de Chiapas, en donde también ha influído Gonzalo Aguirre Beltrán, antropólogo activo y asimismo teorizante de la integración de las ciencias sociales.

Miguel León Portilla

LA COMUNIDAD INDÍGENA EN AMÉRICA Y EN CHILE. Por *Alejandro Lipschutz*. Colección América Nuestra. Editorial Univeritaria. Santiago de Chile, 1956. 205 pp.

El autor es uno de los más serios y prestigiados indigenistas contemporáneos, cuyos trabajos en ese campo son bien conocidos en todo el Continente; nos basta con recordar: *El indoamericanismo y el problema racial en América; La noción o definición del indio en la reciente legislación protectora en las Américas; La propiedad indígena en la legislación reciente de Chile; El movimiento indigenista y la reestructuración cultural americana*, publicaciones todas ellas que han tenido gran repercusión.

Ahora nos ofrece su última obra prologada por Alfonso Caso. Solo vamos a ocuparnos de la última parte del libro (pp. 129-192) referida al problema en Chile desde la independencia; la primera parte trata de la cuestión desde el punto de vista precolombino y colonial en otros países del Continente.

Considera Lipschutz en especial la región chilena al sur del río Bío-Bío hasta el paralelo 39.5°, que llama "zona de resistencia indígena" o Araucanía independiente. Contra esta región comienza la lucha hacia 1859; y aún reconociendo desde luego que era "una necesidad imprescindible" incorporar la Araucanía a la República, examina el

modo de hacerlo, afirmando que se trataba sobre todo de una lucha por despojar a los indios de sus tierras.

Desde 1813 la legislación indigenista en Chile procuró siempre dictar normas adecuadas para conseguir la división de la comunidad indígena de propiedad territorial inalienable, con el fin expreso de transformarla en propiedad territorial individual alienable. *A pesar de lo cual la comunidad indígena ha sobrevivido.*

El criterio de "igualdad" aplicado a los indios chilenos de acuerdo con las ideas políticas del siglo XIX facilitó y aceleró el despojo de sus tierras. Pero el indígena fue consciente de tal peligro y por ello se opuso y sigue oponiéndose a la parcelación de su comunidad.

En ese sentido es típica la Ley-Reglamento de 1813 donde se dispone que las tierra de pueblos de indios deben rematarse públicamente, y con ese dinero dotar a cada indio de un rancho o propiedad rural.

La Ley de 2 de julio de 1852 fijó los procedimientos para la "enajenación, empeño, etc., de las tierras de indígenas".

Al firmarse el 24 de septiembre de 1869 las condiciones de paz, después de la guerra contra los araucanos, éstos se comprometieron "a no enajenar, hipotecar ni empeñar a ningún particular el terreno que nos pertenece, el que venderemos al Fisco exclusivamente".

Pero ¿cuál fue el resultado de esta incorporación de la Araucanía a Chile en cuanto al régimen de tierras? En realidad no se cumplió más que en muy pequeña escala la venta de tierras indígenas al Fisco; seguía la resistencia de los aborígenes a desprenderse de ellas. Buena prueba la tenemos en que 58 años más tarde, la Ley de 29 de agosto de 1927 facilitó los medios legales para terminar con la existencia de las comunidades indígenas disponiendo "la división de las comunidades indígenas"... "siendo sus fallos inapelables", y pudiendo "recurrir a la fuerza pública para darle cumplimiento".

Tampoco dicha Ley fue cumplida; incluso se tardó un año entre su promulgación y la del Reglamento que debía servir para aplicarla.

En 1928 existían en Chile 3,278 comunidades indígenas.

En 1948 existían al sur del Bío-Bío, 3,078 comunidades indígenas con una superficie total de 504,780 hectáreas, es decir una medida de 164 hectáreas por comunidad; variando entre 42 hectáreas como mínimo a 293 como máximo.

El Censo de 1952 indica que vivían en comunidades 127,000 araucanos, pero el total en el país (es decir incluyendo los que viven fuera de la comunidad) parece alcanzar a 250,000.

El promedio de terreno por cada individuo en las comunidades es de 4 hectáreas, alcanzando a 24 hectáreas por familia-vivienda.

En 1955 el número de comunidades indígenas, pese a los intentos de parcelación, sobrepasaban todavía las 3,000.

El 12 de junio de 1931 se promulgó el Decreto Ley nº 4,111, vigente en la actualidad, estableciendo:

a) la división de la comunidad, siempre que sea solicitado por lo menos por la tercera parte de los comuneros; lo cual significa una mejora respecto a disposiciones anteriores donde se disponía la parcelación obligatoria o por petición de un simple individuo;

b) la restitución de tierras a los indígenas, cuando se prueba que les fueron injustamente arrebatadas. Tal disposición tiene valor teórico importante, aunque en su aplicación se tropezó en cada caso particular con dificultades insuperables.

Dicha Ley fue objeto de muchas críticas que cristalizaron en diversos Proyectos tendientes a acelerar la "división" o "liquidación" de la comunidad indígena, que no se había efectuado.

La lucha ideológica en torno a los distintos proyectos presentados a la cámara legislativa y a los Informes de las varias comisiones dictaminadoras, muestran contradicciones flagrantes, hasta el punto de que el Ejecutivo tuvo en una ocasión que indicar la imposibilidad "de legislar sobre la materia sin considerar las justas aspiraciones y reclamos de los indios".

El hecho evidente es que en los 25 años transcurridos, apenas 170 comunidades se "parcelaron" de acuerdo con dicha Ley, la cual sigue en vigor por no haberse aprobado ninguno de los Proyectos presentados para substituirla.

Pero siguieron los intentos para "liquidar" las comunidades. Uno de los últimos, el Proyecto de Ley publicado en el *Boletín de la Cámara* nº 679, dispone derogar todas las leyes y decretos de excepción en favor de los indígenas, para que éstos y sus propiedades queden sujetos al imperio de la ley común. De aprobarse dicho proyecto, dice Lipschutz con mucha razón, sería el golpe definitivo contra la comunidad indígena. Hasta tal punto causó malestar este proyecto que el Ejecutivo expresó en declaración oficial de 25 de julio de 1954 "que el Proyecto de Ley pendiente del Congreso y destinado a terminar con las garantías de las cuales gozan los indígenas, no se debe a la iniciativa del Ejecutivo, y que su temperamento es mantener la actual legislación que favorece a estos grupos autóctonos".

Nueva tentativa en el mismo sentido se encuentra en un Informe del Fiscal de la Corte de Apelaciones de Temuco (región araucana) dirigido a la Suprema Corte de Justicia; en dicho documento se reconoce que la parcelación de las comunidades indígenas se ha paralizado, entre otras causas "por falta de interés de los comuneros", y que

"se está gestando un movimiento destinado precisamente a mantener la indivisión o estado de comunidad en las reducciones o reservas indígenas". Para contrarrestarlo propone "que la división de la comunidad puede hacerse a petición de un solo indígena, o de oficio, abandonándose el actual sistema que exige por lo menos la conformidad de la tercera parte de comuneros".

Por el momento tal reforma no se ha convertido en disposición legal.

Lipschutz concreta la situación diciendo: "con la división de la comunidad indígena y la formación de la pequeña propiedad indígena individual y perecedera, se pondrá a disposición de la Nación una mano de obra adicional, no instruída y barata, disponible no por aumento natural de la población, sino por disminución abrupta o traumática de la población rural". "*Pero la Nación no tiene derecho alguno en procurarse mano de obra que es barata por no ser instruída; muy al contrario: la Nación tiene interés exclusivamente en mano de obra técnicamente instruída,* preferentemente de origen urbano." "Corresponde al interés de la Nación llevar a los indígenas al goce de los mismos derechos y oportunidades sociales de los cuales goza el resto de la población. Y esto no se conseguirá creando el caos al derogar repentina y grotescamente todas las leyes vigentes sobre las cuales descansa la propiedad territorial indígena."

No se trata de dividir o liquidar la comunidad, sino de reformarla de tal modo que sirva de núcleo para la moderna cooperativa agrícola. Hay que darse cuenta de que la comunidad agrícola ancestral ya contiene los elementos básicos de la moderna cooperativa. Liquidar la comunidad indígena chilena en los momentos actuales significaría desconocer por completo los rumbos que la agricultura ha tomado en nuestros tiempos. Parece mucho más oportuno coordinar la reforma de la comunidad indígena con las exigencias de la evolución agrícola cooperativa, haciendo uso de los elementos de cooperación que la ancestral comunidad indígena ya encierra.

Lipschutz, en su cálida y justa defensa de la comunidad indígena chilena, solicita el establecimiento de una nueva ley agraria que, "como la de México", reconozca sobre los bienes agrarios derechos inalienables, imprescindibles, inembargables e intransmisibles". Pero al mismo tiempo reconoce que junto a la comunidad puede coexistir la pequeña propiedad agrícola individual, cuando se observe anhelo de iniciativa personal; en ese caso la pequeña propiedad para el indígena debería seguir siendo personal, inalienable, inembargable, pero transmisible a su heredero.

Afirma nuestro autor que la parcelación de las tierras comunales

traería como consecuencia inevitable "la pulverización y desaparición de los indígenas, que sería también una pérdida para todos los demás ciudadanos de nuestro país. No sería una transculturación de los araucanos hacia la cultura chilena europea, sino simplemente una pavorosa *desculturación* de ellos en detrimento de la Nación entera".

La posición de Lipschutz frente a la amenaza de "parcelación" de las comunidades araucanas nos parece no solo adaptada a la realidad histórica, sino también a las experiencias que la Antropología, en su sentido más amplio, puede ofrecernos. Su tesis que, para bien de la Nación debería ser muy tenida en cuenta por los dirigentes políticos de Chile, podría ser además aplicada con éxito a otros muchos países de América Latina.

Juan Comas

HISTORIA GENERAL DE LAS COSAS DE NUEVA ESPAÑA, escrita por *Fray Bernardino de Sahagún.* Franciscano, y fundada en la documentación en lengua mexicana recogida por los mismos naturales. Preparada por *Ángel María Garibay K.*, 4 tomos, Editorial Porrúa, S. A. México 1956. T. I: 387 pp.; T. II: 337 pp.; T. III: 367 pp.; T. IV: 380 pp.

Por fin es de nuevo asequible —en la mejor de todas sus ediciones, preparada por el sabio nahuatlato Dr. Ángel Ma. Garibay K.— la monumental *Historia* de Sahagún. Superfluo sería presentar una vez más a Sahagún y a su obra, que sin retóricas, puede calificarse como el primer estudio integral, desde los varios puntos de vista de las que más tarde habían de llamarse "ciencias sociales": antropología, economía, sociología, lingüística y filología, política, organización del trabajo, sin excluirse lo concerniente a religión, derecho, tradiciones y fiestas, ética y filosofía. Mas, a lo que sí debemos referirnos es a las características peculiares que enriquecen a esta nueva edición.

Mala fue la suerte de Sahagún, cuya obra principal tuvo que esperar casi 250 años, hasta 1829-1830, en que Dn. Carlos Mª de Bustamante pudo al fin editarla por primera vez. Desgraciadamente no pocos de los defectos de esa primera edición se transmitieron a las ediciones siguientes. Y aun cuando el descubrimiento y la publicación facsimilar de los textos en náhuatl de los informantes indígenas de Sahagún, llevada a cabo por Dn. Francismo del Paso y Troncoso (Madrid 1905-1907), puso al alcance de los estudiosos lo que puede llamarse con razón "las fuentes" de la *Historia* de Sahagún, transcurrió aún mucho tiempo antes de que todo ese material fuera aprovechado

y tenido en cuenta al editarse la *Historia General de las Cosas de Nueva España.*

Hacía falta que un conocedor de ese material de primerísima mano, e investigador por sí mismo de otros muchos textos en náhuatl, acometiera la empresa de editar de nuevo la *Historia* de Sahagún. El Dr. Ángel Ma. Garibay K. fue precisamente el investigador que requería la magnitud de la obra. Preparado mejor que nadie por su larga dedicación a profundas investigaciones sobre la Cultura Náhuatl, como lo atestiguan sus numerosas obras sobre la lengua y literatura nahuas, tocaba a él editar como se merece la obra de Fray Bernardino. Varios años exigió la empresa, pero al fin existe ahora *la edición* que hace honor a Sahagún.

Hay en ella varias cosas que deben destacarse:

1) Por primera vez, al publicarse la *Historia General de las cosas de Nueva España*, se toman en cuenta los textos en náhuatl, tanto del *Códice Florentino*, como de los *Matritenses*, para eliminar obvios errores o transcripciones viciadas de los varios copistas de la *Historia.*

2) El texto, depurado críticamente, se divide en párrafos numerados que facilitan la lectura y las referencias que se hagan de la *Historia.* En este sentido, la edición preparada por el Dr. Garibay pasará a ser de ahora en adelante la preferida y citada por todo investigador que se precie de serio y científico.

3) Se enriquece esta edición con las jugosas introducciones escritas por Garibay a cada uno de los doce libros y en las que ofrece numerosos datos de gran interés. Igualmente importantes son las traducciones hechas por el mismo Garibay en colaboración, como caballerosamente lo dice, del Sr. Byron McAfee, de varios textos de suma importancia omitidos hasta ahora en la *Historia.* Así, para citar sólo unos ejemplos, al final del libro VI (Tomo II, pp. 241-249) presenta Garibay varios refranes nahuas, tomados del *Códice Florentino* que ponen de manifiesto el error de quienes negaban o pretendían reducir la existencia de este tipo de expresión de la sabiduría popular entre los nahuas. Es asimismo de suma importancia la inclusión al final del libro IX (Tomo III, pp. 65-86) de varios textos provenientes del *Códice Matritense de la Real Academia*, en el que se describen los oficios y atributos de los orfebres, labradores de piedras preciosas, mosaístas de las plumas, etc.

4) Pasando ahora al Tomo IV y último de la obra, podemos afirmar que en él se hallan aportaciones todavía más valiosas. Nos ofrece allí Garibay después de presentar el que llama "texto breve" del libro XII publicado por Bustamante, una nueva traducción directa del original náhuatl del *Códice Florentino.* Esta versión, al lado de la de

Seler al alemán y la de Dibble y Anderson al inglés, viene a poner al alcance de quienes se interesan por comprender el modo indígena de pensar, cuál fué la reacción de los antiguos mexicanos al ver destruída por la Conquista su tradicional forma de vida.

Y para completar aún más la que Garibay acertadamente llama "visión de la Conquista española desde la mira de los conquistados" (T. IV, p. 11), nos ofrece asimismo en magnífica traducción del náhuatl otro relato de la conquista por un anónimo de Tlatelolco, al igual que la "Relación" de Ixtlilxóchitl sobre la venida de los españoles. Así, comenta Garibay, el lector "tendrá aquí reunidos los principales documentos indios acerca de la conquista" (T. IV, p. 13).

5) Entre los apéndices que enriquecen la edición hay que mencionar expresamente la traducción hecha por Garibay de la "Relación de los atavíos de los dioses", no aprovechada casi por Sahagún en su *Historia*. Es también magnífica, por su estilo y lo apegado al original náhuatl, la nueva versión que ofrece Garibay en el Apéndice II de los veinte himnos rituales insertos en náhuatl después del libro II. Finalmente, como Apéndice III, añade Garibay su traducción de los textos nahuas del *Ms. de la Academia* sobre "magos y saltimbanquis".

6) Y como si todo lo anterior no hubiera enriquecido ya extraordinariamente esta edición de Sahagún, concluye el Dr. Garibay su trabajo con un vocabulario (más de 2,000 voces y giros en náhuatl), de los empleados por Sahagún a todo lo largo de su *Historia*. Allí se explican los términos y en el caso de plantas y animales, se da su equivalente científico.

Tales son, en resumen, las principales características de esta nueva edición que de la *Historia* de Sahagún nos ofrece ahora el maestro Garibay. Fruto de largos estudios y de una vida que le ha hecho familiares los más escondidos recovecos de la lengua y la cultura nahuas, es esta nueva edición de la *Historia* el mejor tributo a la eximia figura de Fray Bernardino. Aunque, para decir verdad, y Garibay ha sido el primero en afirmarlo, queda por realizar algo que es aún más importante, la publicación íntegra de las fuentes, llamadas certeramente por Garibay "documentación en lengua mexicana recogida por los mismos naturales", y que sirvieron a Sahagún para fundar críticamente su *Historia*. Seler publicó ya una parte; Schultze-Jena ha continuado también; Dibble y Anderson siguen trabajando respecto del *Códice Florentino*. Pero, especialmente la totalidad de los *Códices Matritenses*, que es el material más antiguo que conservamos de los informantes indígenas de Sahagún, paleografiado, estudiado y traducido ya en gran parte por el Dr. Garibay. sigue aguardando su publicación.

Ojalá que la misma Editorial Porrúa que continúa prestigiándose

con la publicación de obras como la *Historia de la Literatura Náhuatl,* y la *Historia de las Cosas de Nueva España,* acometa en fecha próxima la magna edición de las fuentes en náhuatl, paleografiadas y traducidas al castellano. Cuando por fin esto sea una realidad, los nombres de Sahagún y Garibay unidos para siempre, serán la clave que abra las puertas al estudio de la gran cultura Náhuatl, tal como fue dada a conocer por los mismos indígenas a raíz de la Conquista y sobre la base de sus códices y de las doctrinas aprendidas de memoria en los *Calmécac* y *Telpochcalli* (centros de educación náhuatl).

Y lo valioso de esta nueva edición de la *Historia de Sahagún* resaltará aún más, pues entonces podrán verificar los modernos antropólogos la forma cómo aprovechó Sahagún sus ricas fuentes para redactar su *Historia.* El análisis de este último punto, pondrá al descubierto cuál fué la técnica de investigación integral creada por el genio de Fray Bernardino.

Miguel León Portilla

EDICIONES
de la Universidad Nacional Autónoma de México

Teatro Indígena Prehispánico (Rabinal Achi). Prólogo por Francisco Monterde. (Biblioteca del Estudiante Universitario Nº 71), 1955. 145 pp. $ 5.00.

Cuentos Indígenas. Recogidos y traducidos por Pablo González Casanova. Advertencia de Agustín Yáñez. 201 pp. $ 15.00.

Poesía Indígena. Selección, versión, introducción y notas de Ángel María Garibay K. (2ª ed.). $ 5.00.

Épica Náhuatl. Selección, introducción y notas de Ángel María Garibay K. 156 pp. $ 5.00.

Anales de los Xahil. Traducción y notas de Georges Raynaud, Miguel Ángel Asturias y J. M. González de Mendoza. Prólogo de Francisco Monterde. 211 pp. $ 5.00.

Coatlicue, estética del Arte Indígena Antiguo, por Justino Fernández. Prólogo de Samuel Ramos. 285 pp. 7 grabados en negro. $ 25.00.

Estudios Antropológicos publicados en homenaje al doctor Manuel Gamio, por la Universidad Nacional Autónoma de México y la Sociedad Mexicana de Antropología. (Dirección General de Publicaciones.) 1956. 713 pp. $ 50.00.

Los precios son en moneda mexicana. Para pedidos de fuera de la República Mexicana, calcúlese el peso mexicano a razón de $ 12.50 pesos por U. S. Dls. 1.00.

Los pedidos deben hacerse a: LIBRERIA UNIVERSITARIA, calle de Justo Sierra 16, México 1, D. F.

DOCTRINA DEL INDIGENISMO

Siendo misión del *Instituto Indigenista Interamericano* orientar y coordinar el movimiento indigenista continental, ha publicado los siguientes libros de suma importancia por expresarse en ellos el pensamiento de destacadas personalidades, especialistas en el campo de las ciencias sociales.

Consideraciones sobre el problema indígena, por Manuel Gamio. 1948. 138 pp. México: $8.00. Otros países: Dls. 1.00.

Ensayos sobre Indigenismo, por Juan Comas. Prólogo de Manuel Gamio. 1953. XIV + 272 pp. México: $ 20.00. Otros países: Dls. 2.50.

Personality and Government. Findings and Recommendations of the Indian Administration Research, by Laura Thompson. Prólogo de John Collier. 1951. XVIII + 230 pp. México: $ 20.00. Otros países: Dls. 2.00.

Programas de Salud en la Situación Intercultural, por Gonzalo Aguirre Beltrán. 1955. 191 pp. México: $ 8.00. Otros países: Dls. 0.90.

AMERICA INDIGENA

ORGANO TRIMESTRAL DEL INSTITUTO INDIGENISTA INTERAMERICANO

INDICE

DEL VOLUMEN XVI

MEXICO
1956

INDICE

EDITORIALES:

Los Indígenas y sus Antecedentes Históricos 3

Indians and their Historical Background 5

El Problema Lingüístico-Cultural 79

The Cultural-Linguistic Problem 81

Proyecto de Investigación Integral 167

Project of Integral Investigation 169

La Legislación Indigenista en los países de América 247

Indianist Legislation in the Americas 250

ARTÍCULOS:

ARISTIDE, Achille.—Los Problemas Demográficos de Haití 35

— El Problema del Indio y sus Supervivencias en Haití 213

BALLESTEROS-GAIBROIS, Manuel.—Artículos de América Indígena recientemente comentados en España 231

BUITRÓN, Aníbal.—Situación económica, social y cultural de la mujer en los países andinos 83

CAMERON TOWNSEND, Guillermo.—The psychophonemic method of teaching to read 123

CARVALHO NETO, Paulo de.—La enseñanza del Folklore General 133

CASTRO, Carlo Antonio.—La lingüística en el Centro Coordinador Tzeltal-Tzotzil 139

COMAS, Juan.—La lengua vernácula y el bilingüismo en la educación 93

FLURY, Lázaro.—Danzas, costumbres y creencias de los indios del Gran Chaco 111

González, Natalicio.—Ideología Guaraní 179

Manners, Robert A.—Functionalism, Realpolitik and Anthropology in Underdeveloped Areas 7

Marino Flores, Anselmo.—Indígenas de México. Algunas Consideraciones Demográficas 41

Marroquín, Alejandro D.—Consideraciones sobre el problema económico de la región Tzeltal Tzotzil 191

Patiño, Víctor Manuel.—El maíz chococito, noticia sobre su cultivo en América Ecuatorial 309

Pinedo del Águila, Víctor M.—El Poblamiento del Valle del Amazonas 49

Quintero, Rodolfo.—No era esclavista la sociedad de Venezuela Pre-Hispánica 347

Redfield, Robert.—The relations between Indians and Ladinos in Agua Escondida, Guatemala 253

Rubio, Ángel.—La situación actual del Indígena en Panamá .. 205

Sayres, William C.—Racial Mixture and Cultural Valuation in a Rural Colombian Community 221

Scolnik, Rosa.—Algunos Aspectos de la Vida de los Indios "Catío" 65

Solari Yrigoyen, Hipólito.—Una visita a los indios de la Tierra del Fuego 303

Tax, Sol.—The freedom to make mistakes 171

Torres de Ianello, Reina.—La Mujer Cuna 277

RESEÑAS BIBLIOGRÁFICAS:

Collier, John.—Applied Anthropology in Mexico, a paper presented by *Alfonso Caso* and *Gonzalo Aguirre Beltrán* 159

Comas, Juan.—Antropología Física de Veracruz, por *Johanna Faulhaber* 235

— La Comunidad Indígena en América y en Chile, por *Alejandro Lipschutz* 355

Lara Pardo, Luis.—Programas de Salud en la Situación Intercultural, por *Gonzalo Aguirre Beltrán* 71

León Portilla, Miguel.—Year Book of Anthropology-1955, Volume One of a Series, edited by *William L. Thomas Jr.* 73

— Anuario de la Sociedad Folklórica de México, publicado por *Vicente T. Mendoza* y *Virginia Rodríguez Rivera* 162

— Florentine Codex, translated from the Aztec into English, with notes and illustrations by *Arthur J. O. Anderson* and *Charles E. Dibble* 239

— Peasant Society and Culture. An Anthropological Approach to Civilization, by *Robert Redfield* 353

— Historia General de las Cosas de Nueva España, escrita por Fray Bernardino de Sahagún. Preparada por *Ángel Mª Garibay K.* 359

Mendoza, Vicente T.—Arte Primitiva Brasileira, por *Odorico Pires Pinto* 160

— Música y Danzas Autóctonas del Ecuador, por *Segundo Solís Moreno* 237

12. *Legislación Indigenista de Colombia.* Introducción crítica y Recopilación de ANTONIO GARCÍA. 1952. 88 pp. México: $ 4.00 — Otros Países: Dls. 0.50.
13. *Ensayos sobre Indigenismo,* por JUAN COMAS. Prólogo de Manuel Gamio. 1953. XIV + 272 pp. México: $ 20.00 — Otros Países: Dls. 2.50.
14. *Índice del ramo de Indios del Archivo General de la Nación (México). De 1590 a 1597.* Tomo II. Recopilado por L. CHÁVEZ OROZCO. 412 pp. 1953. México: $ 20.00 — Otros Países: Dls. 2.00.
15. *El embarazo, el parto y el recién nacido. Manual para parteras rurales,* por LEO ELOESSER, EDITH GALT e ISABEL HEMINGWAY. 1954. 148 pp. México: $ 4.40 — Otros Países: Dls. 0.35.
16. *Guía de enseñanza para el libro "El embarazo, el parto y el recién nacido. Manual para parteras rurales",* por LEO ELOESSER. 1954. 48 pp. México: $ 1.90 — Otros Países: Dls. 0.15.
17. *Legislación Indigenista del Ecuador.* Recopilación de ALFREDO RUBIO ORBE. Prólogo de Gonzalo Rubio Orbe. 1954. 115 pp. México: $ 5.00 — Otros Países: Dls. 0.50.
18. *Legislación Indigenista de Guatemala.* Recopilación de JORGE SKINNER-KLÉE. México, 1954. 135 pp. México: $ 6.00 — Otros Países: Dls. 0.75.
19. *Los Congresos Internacionales de Americanistas. Síntesis histórica e Índice Bibliográfico General (1875-1952),* por JUAN COMAS. México: 1954. LXXXIV + 224 pp. y 16 láminas. México: $ 20.00. — Otros Países: Dls. 2.00.
20. *Índices Analíticos de Materias y Onomástico de "América Indígena" y "Boletín Indigenista" (1941-1953),* preparados por MIGUEL LEÓN PORTILLA. 1954. 196 pp. México: $ 6.00 — Otros Países: Dls. 0.75.
21. *Pregnancy, Childbirth and the Newborn. A Manual for Rural Midwives,* by LEO ELOESSER, EDITH GALT and ISABEL HEMINGWAY. 1955. 151 pp. México: $ 5.00 — Otros Países: Dls. 0.40.
22. *Teachers' Guide for Pregnancy, Childbirth and the Newborn. A Manual for Rural Midwives,* by LEO ELOESSER. 1955. 48 pp. México: $ 3.00 — Otros Países: Dls. 0.25.
23. *Programas de Salud en la Situación intercultural,* por GONZALO AGUIRRE BELTRÁN, 1955. 191 pp. México: $ 8.00 — Otros Países: Dls. 90.
24. *Seminario sobre Problemas Indígenas de Centroamérica, celebrado en San Salvador* (27 de junio a 2 de julio de 1955). 1955. 18 pp. México: $ 1.00 — Otros Países: Dls. 0.10.
25. *Legislación Indigenista de Chile.* Recopilación de ÁLVARO JARA. México, 1956. 128 pp. México: $ 6.00 — Otros Países: Dls. 0.75.
26. *La Filosofía Náhuatl, estudiada en sus fuentes,* por MIGUEL LEÓN PORTILLA. Prólogo de Ángel Ma. Garibay K. 1956. XVI + 344 pp. México: $ 25.00. Otros Países: Dls. 2.50.

EDICIONES ESPECIALES
DEL
INSTITUTO INDIGENISTA INTERAMERICANO

NIÑOS HÉROES, 139
MÉXICO 7, D. F.

1. *Las instituciones democráticas de los indígenas mexicanos en la época colonial*, por LUIS CHÁVEZ OROZCO. 1943. 61 pp. México: $ 4.00 — Otros Países: Dls. 0.50.
2. *Exploración económico cultural en la región oncocercosa de Chiapas, México*, por MANUEL GAMIO. 1946. 46 pp y 3 Mapas. México: $ 4.00 — Otros Países: Dls. 0.50.
3. *The Health and Customs of the Miskito Indians of Northern Nicaragua: Interrelationships in a Medical Program*, por MICHEL PIJOAN. 1946. 54 pp. (Agotado).
4. *Indios do Brasil*, por AMÍLCAR BOTELHO DE MAGALHÃES. 1947 96 pp. México: $ 5.00 — Otros Países: Dls. 0.60.
5. *Consideraciones sobre el problema indígena*, por MANUEL GAMIO. 1948. 138 pp. México: $ 8.00 — Otros Países: Dls. 1.00.
6. *Códice Osuna*. Edición con 158 pp. de texto inédito y 80 pp. de paleografía. Prólogo de LUIS CHÁVEZ OROZCO. 380 pp. 1947. México: $ 32.00 — Otros Países: Dls. 4.00.
7. *Bibliografía morfológica humana de América del Sur*, por JUAN COMAS. 2 Tomos: I) 2,791 referencias y tres índices analíticos; II) Atlas con 8 mapas sobre caracteres somáticos. 230 pp. 1948. México: $ 48.00 — Otros Países: Dls. 6.00.
8. *Estudio comparado entre el derecho azteca y el derecho positivo mexicano*, por CARLOS H. ALBA. Principales disposiciones legales de los Aztecas pre-colombinos y su comparación con las leyes actuales de México. 140 pp. 1949. México: $ 8.00 — Otros Países: Dls. 1.00.
9. *Índice del ramo de Indios del Archivo General de la Nación (México). De 1534 a 1590.* Tomo I. Recopilado por L. CHÁVEZ OROZCO. 394 pp. 1951. México: $ 20.00 — Otros Países: Dls. 2.00.
10. *La Piedra Mágica. Vida y costumbres de los Indios Callahuayas de Bolivia*, por GUSTAVO ADOLFO OTERO. Interesante estudio folklórico de este grupo etnográfico del Altiplano. XX + 292 pp. y numerosas ilustraciones. 1951. México: $ 20.00 — Otros Países: Dls. 2.00.
11. *Personality and Government. Findings and Recommendations of the Indian Administration Research*, by LAURA THOMPSON. Prólogo de John Collier. 1951. XVIII + 230 pp. México: $ 20.00 — Otros Países: Dls. 2.00.